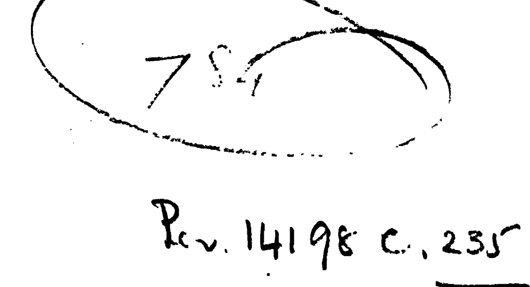




Jahrbücher

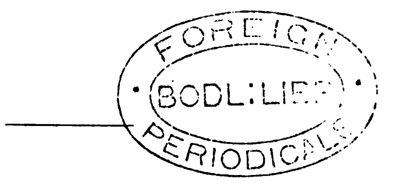
für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dillmann und Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.



Zweiundzwanzigster Band.

Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1877.

Inhalt.

Die fünf Jahre des Dr. Jakob Andreä in Chursachsen.

Eine Archiv-Studie

von

Dr. Th. Pressel, Dekan in Schorndorf.

Im Jahrgang XI dieser Zeitschrift hatte ich „Zwei Aktenstücke zur Genesis der Konkordienformel“, den Originaltext der Maulbronner Formel und den Entwurf einer Vorrede der Fürsten, welche das neue evangelische Symbol in der Kirche einführen sollte, aus den reichen Schätzen des Dresdener Archivs, in denen sie sich verloren hatten, veröffentlicht und dabei das baldige Erscheinen einer Biographie Andreä's in Aussicht gestellt. Verschiedene, nicht von mir abhängige Umstände haben bis jetzt verhindert, diesen Plan auszuführen. Vielleicht bietet die im kommenden Jahr bevorstehende Jubelfeier der Universität Tübingen Anlaß, diese Lücke in der Geschichte unserer Akademie auszufüllen. Vorerst beschränke ich mich auf Schilderung der fünf Jahre, welche Andreä in Chursachsen als Reformator und Restaurator der Kirchen und Schulen jener Lande zubrachte. Sie sind jedenfalls nicht bloß im Leben Andreä's die inhaltsschwersten, sondern greifen auch am Gewaltigsten in den Gang der Kirchen- und Dogmen-Geschichte ein, — nicht bloß durch die Fertigung der Konkordie, sondern nicht minder durch die vielseitigen, meist bisher unbekannten Neugestaltungen, welche der Schwabe in den Sächsischen Landen eingeführt hat. Vieles aus dieser Zeit war bisher dunkel und räthselhaft, zumeist die Entlassung Andreä's aus Chursachsen, ob sie gnädig oder ungnädig war, ob irgend ein Fehltritt Andreä's sie bewirkt hatte, und dgl. mehr, wie denn von Seiten seiner Feinde nicht versäumt wurde, dem Geheimniß alle möglichen mißliebigen Deutungen zu geben. Das Dresdener Archiv und die Weimarer Bibliothek liefern für diese Periode das Quellenmaterial in seltener Vollkommenheit, und so ist es zugleich ein Akt schuldiger Pietät, wenn die Wirk-

samkeit des Schwäbischen Theologen, wie sie das Licht nicht zu scheuen hat, auch möglichst aktenmäßig geschildert und sein Charakter von den Flecken gereinigt wird, mit denen erst absichtliche Bosheit, dann Unwissenheit ihn befleckt hatten. Ueber einen Theil dieser Thätigkeit habe ich bereits in mehreren Heften der Zeitschrift für die historische Theologie (Jahrgang 1867, Heft I. bis IV.) berichtet, nämlich über den hemmenden Einfluß, welchen Churfürst Ludwig von der Pfalz auf den beschleunigten Abschluß des Konkordienwerkes ausübte, sodaß wir uns vorzugsweise auf die übrige Wirksamkeit Andreä's in Chursachsen beschränken können.

Es hat wohl nie ein evangelischer Theologe eine höhere, umfassendere, einflußreichere Stellung eingenommen als Andreä in Chursachsen, nachdem sein Herzog Ludwig von Württemberg ihn anfänglich auf den Zeitraum von zwei Jahren an den Churfürsten August geliehen hatte. Man hat des Oefteren behauptet, daß aus einem Württembergischen Stipendiaten Alles, bis hinauf zu einem Pair Frankreichs, werden könne; Andreä hat wenigstens innerhalb seiner Begabung und Ausrüstung die höchste Stufe von Ansehen und Macht erreicht. Es war eine eigenthümliche Leibeigenschaft, in welche sich die jungen Theologen Württembergs bei ihrer Aufnahme erst in das niedere und dann in das höhere Seminar zu Tübingen begaben, daß sie nämlich verpflichtet waren, sich nach Empfang ihrer Erziehung und Bildung von ihrem Landesfürsten verschicken zu lassen, wohin es diesem gut dünkte. Insbesondere setzte Württemberg im sechszehnten Jahrhundert eine Ehre darein, immer einige tüchtige Kirchenmänner in Bereitschaft zu haben, welche auf längere oder kürzere Zeit vom Herzog an andere Kirchenregimente abgetreten wurden, um dort auszuhelfen und feste Ordnung aufzurichten. Eigens war hiezu die Anordnung getroffen, daß Jahr um Jahr zwei bis drei Kandidaten zu Doctoren der Theologie promovirt werden sollten, um auch durch Titel und Würde im Ausland sich Geltung zu erwerben. Andreä insbesondere war von seinem Landesfürsten immer wieder zu solchen Sendungen verwendet und hatte sich allmälig durch Erfahrung große Gewandtheit in diesen oft recht schwierigen Restaurationsversuchen erworben. Erwünschter war sicher Andreä nie eine Berufung gekommen als diese nach Chursachsen; ob er dabei ahnte, daß das Maß der ihm angebotenen Würde wohl doch vom vollen und gerüttelten Maß der damit verbundenen Bürde überboten werde? Wie gar anders wurde er jetzt von Churfürst August aufgenommen als einst, da er im Jahre 1569 mit Empfehlungs-

schreiben von Landgraf Wilhelm zu Hessen und Herzog Julius von Braunschweig nach Chursachsen gekommen war. Er hatte den Churfürsten am 8. August zu Dippoldiswalde bei der Jagd getroffen, hatte auch Empfehlungsschreiben nach Wittenberg und Leipzig empfangen, aber der Empfang war doch möglichst kalt und abwehrend gewesen. In der Zwischenzeit aber war mehr als eine Erkältung, eine völlige Entfremdung eingetreten.

So mochte es einem Wunder gleich erscheinen, als der bestgehaßte und tödtlich geschmähte Konkordienmann fast einstimmig dem Churfürsten August als Restaurator der Kirchen und Schulen Chursachsens von seinen weltlichen Räthen und von seinen Theologen in Vorschlag gebracht worden war und der Churfürst selbst dem Schwäbischen Theologen ein fast unbedingtes Vertrauen entgegenbrachte. Seit dem Zerbster Konvent war das Konkordienwerk ganz in's Stocken gerathen. Mit fast frivolem Leichtsinn hatte sich der Theologe in Diplomatenkünsten versucht und schien es so recht darauf anzulegen, mit seiner Halbheit, Unklarheit und Zweideutigkeit der Reihe nach bei allen kirchlichen Parteien das Vertrauen einzubüßen. Nur in der engeren Heimath hatte der gewaltthätige und thatkräftige Mann sein schwer erschüttertes Ansehen wieder gewonnen. Er selbst macht in einem Brief an H. Julius (17. Febr. 1573) zwei Gründe namhaft, aus denen der Zerbster Abschied nicht zum Ziel geführt habe, nämlich den Verdacht der Thüringer und Regensburger Theologen, als sollten durch diesen Abschied alle innerhalb der letzten zwanzig Jahre in den evangelischen Landeskirchen eingerissenen Irrthümer und Verfälschungen reiner Lehre bemäntelt, verschmiert und also stillschweigend in die Kirchen eingeschmuggelt werden, und das Widerstreben der Chursachsen die zwar gute Worte gegeben, aber sich nachher ganz anders bezeigt hätten.

Während Andreä zuwartete und auf neue Blößen der Philippisten lauerte, waren die Wittenberger und Leipziger in der That aus ihrem bisherigen Halbdunkel hervorgetreten und hatten keck und kühn ihre Fahne entfaltet. Sie hatten im Jahre 1571 eine Anzahl von Schriftstücken veröffentlicht, in welchen sie immer dreister und giftiger ihren Abfall von der lutherischen Christologie und Abendmahlslehre zur Schau trugen und den reformirten Lehrtypus bekannten. Erst hatten sie einen neuen lateinischen Katechismus ausgehen lassen, welcher sofort die leidenschaftlichste Befehdung der Theologen der strengeren Richtung hervorrief. Es folgten die Grundveste,

die grammatica disputatio de loco Actorum 3., die Neuen Fragstücke von der Himmelfahrt. Andreä mußte erkennen, daß eine Verständigung mit ihnen unmöglich sei, so lange sie auf den Schutz ihres Churfürsten zählen konnten, und so sah er sich durch die ganze Entwicklung, welche die kirchliche Lage nahm, nicht aus dem Centrum, aber von den Bänken des linken zu denen des rechten Centrums gedrängt. Diese Stellung entsprach auch der Richtung der Theologen seiner Heimath, bei denen gewissenhafteste Wahrung des Brenz'schen Vermächtnisses das Losungswort war. Die Ansätze zu dieser Verschiebung der bisherigen Parteistellung Andreä's finden wir in seinen Sechs Predigten vom Jahre 1573, einer Fortsetzung der zuvor in Eßlingen gehaltenen Predigten. Durch eine Epidemie im Jahre 1566 war die Universität Tübingen nach damaligem Brauch veranlaßt worden, in der Reichsstadt Eßlingen ein Asyl zu suchen. Dieses war ihnen mit zuvorkommender Gastfreundschaft gewährt worden. Dem Kanzler ward das Karmeliterkloster zur Wohnung eingeräumt. Da gleichzeitig den Eßlingern ein Prediger mangelte, hatten sie Andreä ersucht, mittlerzeit ihrer Gemeinde mit der Predigt des göttlichen Worts zu dienen. Andreä wählte auf Ansuchen Vieler die hauptsächlichsten Spaltungen in der Religion zum Gegenstand seiner Vorträge, die nachher (1568) in vier Bänden im Druck ausgingen. Der erste Theil befaßte sich mit der Lehre der römischen Kirche, der zweite mit den Zwinglianern, der dritte mit Schwenkfeld und der vierte mit den Wiedertäufern. War es inmitten der hochgehenden Wogen ein kühnes Unterfangen gewesen, diese Streitfragen in der Form von Kanzelvorträgen zu besprechen, so war wohl kaum ein Anderer dieser Aufgabe in gleichem Maß wie Andreä gewachsen. In einfacher Klarheit wußte er auch die gemeinen Laien in diese Streitfragen einzuweihen, während er sich des Oefteren auf dem Predigtstuhl hatte vernehmen lassen: Wer einen Fehl oder Mangel an seinem Bericht habe, möge ihn darum öffentlich oder sonst anreden, denn hier wären sie nicht versammelt, um das Kränzlein oder um zeitliche Ehre zu disputiren, sondern der unfehlbaren Wahrheit nachzufragen und ihr allein Preis und Sieg zu geben. Zum Abschluß dieser Symbolpredigten schrieb Andreä zu Anfang des Jahres 1573 die obengenannten Sechs Predigten. Jetzt begnügte er sich nicht mehr mit Darlegung der richtigen Lehre in thesi, sondern stellt die Antithese daneben, um damit einerseits selbst aus seiner isolirten Stellung herauszukommen und andererseits diejenige Partei zu gewinnen, welche ihm bisher das

Vertuschen zum Vorwurf gemacht hatte. Die Predigten besprachen die Gerechtigkeit aus dem Glauben, die guten Werke, die Erbsünde, den freien Willen, die Kirchengebräuche und Mitteldinge, den rechten Gebrauch des Gesetzes und Evangeliums und die Person, beide Naturen und Eigenschaften und wahrhaftige Gemeinschaft und die Majestät Christi. Andreä hoffte durch Veröffentlichung dieser Predigten das Mißtrauen zu heben, welches ihm bisher die streng lutherische Partei entgegengetragen hatte. Er hatte so unzweideutig gegen die neuen Wittenberger und die Heidelberger Partei genommen, daß er sich selbst alle Brücken zur Aussöhnung mit ihnen abgebrochen hatte. Er war sich klar bewußt, was er in der diesen Predigten vorangestellten Widmung an H. Julius schrieb: „Was die neuen Theologen zu Wittenberg betrifft, das muß man dem Allmächtigen bis auf seine Zeit befehlen, da dann die Herrschaften selbigen Orts des Grunds der Sachen mit der Zeit berichtet gebührend Einsehen ohne Zweifel werden wissen geschehen zu lassen, welches dann so viel desto eher ohne Zweifel erfolgen würde, da die reinen Kirchen und Schulen fein aufrichtig gegen einander ihre gottselige Einheit (wie gottlob dieselbe nicht weniger in Niedersachsen als durch ganz Schwaben sich im Grunde hält) in einer öffentlichen Schrift nicht stückweise, sondern von Innen heraus sammtlich mit eigenen Händen erklären würden.“

Andreä hatte aus Erfahrung gelernt, daß sich die Einigung der Kirchen nicht von außen aufdrängen lasse, sondern daß sie von innen heraus wachsen müsse. Konnte er bei dem schroffen Parteigegensatz, welcher die einzelnen Landeskirchen durchfurchte, an eine allgemeine Aussöhnung nicht mehr denken, so sollten doch die einzelnen, auf gleichen Bekenntnißgrund auferbauten Kirchenkörper in ein enges Schutz- und Trutzbündniß zu einander treten, um mit einander die abgestorbenen Glieder wieder lebendig zu machen und sie dem Ganzen einzufügen. Zuvörderst hatte Andreä sein Absehen auf einen solchen Bund zwischen den Schwäbischen und Niedersächsischen Kirchen und die Sechs Predigten sollten ihn anbahnen. Nachdem die Tübinger theologische Fakultät sie als den getreuen Ausdruck ihres eigenen Bekenntnisses bescheinigt hatte, sandte sie Andreä an die Braunschweiger Kirchendiener und an Chemnitz insbesondere mit der Bitte, sie gleichfalls zu unterzeichnen. Chyträus, Wigand, Westphal und andere Theologen wurden eingeladen, den Inhalt als ihr Gesammtbekenntniß zu beglaubigen und als Vereinigungsformel zu unterschreiben. Am günstigsten nahm Westphal das Ansinnen auf; in einem

an die Rostocker Universität gerichteten Schreiben vom 5. Oct. 1573 versicherte er, daß Andreä's Streben einzig und allein dahin gehe, den von Luther hinterlassenen Schatz reiner Lehre zu erhalten. Da Chyträus abwesend war, wurde ihm Westphal's Schreiben nachgeschickt. Der bedächtliche Mann erwiderte, der neue Konkordienentwurf müßte nothwendig auf einem Konvent rechtgläubiger Theologen berathen werden. Die Rostocker pflichteten diesem Vorschlag bei und theilten ihn an Westphal mit. Der plötzlich erfolgte Tod des Letzteren durchkreuzte viele Hoffnungen. Chemnitz erkannte den guten Zweck der Predigten an, billigte auch ihren Inhalt und übersandte sie den Nachbarkirchen mit der Bitte, die Sache vorerst geheim zu halten. Den Lübeckern schrieb er (1. Oct.): er bitte, sie mögen dieses gottselige Unternehmen mit Fürbitte, Rath und That unterstützen, denn ihn bedünke, daß man diesen von Gott gesandten Anlaß zur Einigung nicht mißachten, sondern fördern sollte. Andreä habe nicht wie bei seinem leidigen Versuch vor drei Jahren das Werk mit einem allgemeinen zweideutigen Bekenntniß angefangen, sondern weil er nun besser unterrichtet, in seinen sechs Predigten die Hauptstreitfragen der Gegenwart in These und Antithese mit Nennung der Hauptsektirer so besprochen, daß die Rechtgläubigen daran keine Ausstellung machen könnten. Gleichwohl erhielt Chemnitz von den geistlichen Ministerien Niedersachsens nicht die gewünschten Antworten und mußte sich überzeugen, daß das Mißtrauen gegen Andreä's Person zu tief gewurzelt sei, als daß vorerst ein unter diesem Namen ausgehendes Werk auf Erfolg hoffen dürfte. Mit rücksichtsvoller Schonung schrieb er an Andreä, daß die Konkordiensache eher gefördert werden möchte, wenn der wesentliche Inhalt der Predigten von einer Anzahl angesehener Theologen in die Form kurzer Artikel umgegossen würde. Andreä verstand den Wink nicht oder wollte ihn nicht verstehen und unterzog sich selbst in Eile der Arbeit, aus seinen Predigten eine Explicatio Controversiarum aufzuzeichnen, bekannt unter dem Titel der Schwäbischen Konkordie. Darin wird eine Sammlung der drei alten Symbole, der Augsb. Konfession, Apologie, Schmalkaldischer Artikel und beider lutherischen Katechismen als Corpus doctrinae aufgestellt, ohne daß damit andere Scripta verworfen sein sollten. Die Reihenfolge der Artikel ward der Augsb. Konfession angepaßt und der Artikel von der Prädestination und der Schlußabschnitt von den Sekten zugesetzt. Auch dieses neue Konkordieninstrument ward erst von den Mitgliedern der Tübinger theologischen Fakultät und des Stuttgarter

Konsistoriums unterschrieben, am 22. März 1574 an H. Julius übersandt und am folgenden Tag an Chemnitz. Letzterer gerieth in Verlegenheit, weil die neue Sendung aufs Neue Andreä's zweideutigen Namen an der Stirne trug. Er antwortete ausweichend und suchte die Sache in die Länge zu ziehen. Andreä drängte unter Hinweis auf die in Chursachsen erfolgte Katastrophe, auf Selneccer's Berufung nach Leipzig und auf Chyträi Aufenthalt in Oesterreich auf Beschleunigung. Seine Mahnungen verfehlten auch ihre Wirkung auf H. Julius und Chemnitz nicht. Jener stellte diesem einen Kredenzbrief an Fürsten und Grafen, auch Bürgermeister und Räthe und Städte des Niedersächsischen Kreises aus, einen zweiten an alle General- und Special-Superintendenten. Darin ward auf die hohe Bedeutung verwiesen, die es habe, wenn die Niedersächsischen und angrenzenden Kirchen und Schulen in der Lehre, in thesi et in antithesi in einem einhelligen gesunden Verstand auf Grund hl. Schrift, Augsb. Konfession, Apologie, alter bewährter Symbole, des lutherischen Katechismus und der Schmalkalder Artikel sich schaarten. Gleichwohl ward nicht einfache Zustimmung zur Schwäbischen Konkordie beantragt, vielmehr forderte Chemnitz mündlich und schriftlich von allen Ministerien Censuren über jene Formel ein, welche er nicht unter Andreä's, sondern unter der Tübinger Theologen Namen aussandte. Nach Einsammlung der Censuren arbeiteten die Rostocker die Schwäbische Konkordie um (doch unter Beibehaltung der Ubiquitätslehre) und stellten zu Anfang September ihre unter dem Namen Schwäbisch-Sächsische Konkordie bekannte Arbeit fertig, freilich großentheils nicht sowohl eine Ueberarbeitung der Schwäbischen Konkordie als ein neues Werk!

Schon am 5. September übersandte Chemnitz das neue Friedensinstrument an Andreä. Er bemühte sich im Begleitschreiben die bittere Pille möglichst zu verzuckern: Andreä's Name habe einmal in Folge seiner vor vier Jahren betriebenen Konkordienversuche keinen guten Klang in Niedersachsen. Auch H. Julius forderte in drei Schreiben Andreä, die Tübinger und Stuttgarter Theologen zur Unterzeichnung der Sächsischen Formel auf. Andreä war über die neue Vorlage wenig erbaut. Sie litt zumeist an allzugroßer Weitschweifigkeit. Selbst der Grundcharakter der Schrift war geändert: hatte Andreä eine kirchliche Bekenntnißschrift beabsichtigt, so hatten die Rostocker ein dogmatisches Kompendium geliefert, in wissenschaftlicher Folgerichtigkeit und Sprache gleich mangelhaft als im dogmatischen

Gehalt. Die Württemberger konnten mit dem Flickwerk, namentlich mit der Formulirung, welche die Lehre vom freien Willen und vom Abendmahl erfahren hatte, principiell nicht einverstanden sein, während andererseits die, wenn auch nur einmalige Berufung auf Melanchthon's Autorität ungern vermerkt wurde. Andreä und die Seinigen eilten nun auch ihrerseits nicht mit Beantwortung dieser Sendung, obschon Chemnitz keine Mühe scheute, möglichst viele Unterschriften für die Sächsische Konkordie zu sammeln.

In Chursachsen war in der Zwischenzeit die große Katastrophe eingetreten. Churfürst August war von Haus aus strenger Lutheraner, der erklärte, wenn er eine calvinische Ader an sich hätte, wollte er sie sich bei lebendigem Leib vom Teufel ausreißen lassen. Nie trat er eine Reise an, ohne ein Reiseexemplar von Luther's Werken sich zum Begleiter zu nehmen. Dagegen haßte er die Flacianische Partei tödtlich, nicht sowohl wegen ihrer dogmatischen Engherzigkeit, sondern weil er in ihr einen politischen Gegner argwöhnte. Bekanntlich hatte Herzog Johann Friedrich der Mittlere den Verlust der Chur nie ganz verschmerzen können. Er empfand darum Schadenfreude, als Churfürst August von seinen Unterthanen und auswärts des Abfalls von Luther's reiner Lehre beschuldigt ward. Andererseits war der Letztere zum Argwohn sehr geneigt, so daß er schon im Jahre 1570 drohte, energische Mittel und Wege zu ergreifen, wenn Johann Wilhelm seine unsinnigen Räthe und Theologen nicht abschaffen würde. Hierzu forderte er durch eine aus den angesehensten Grafen und Herren der Ritter und Städte des Churfürstenthums bestehende Gesandtschaft die zu Weimar tagende herzogliche Landschaft auf. Aber wie groß mußte darum sein Staunen, wie heftig sein Zorn sein, als er sich überzeugen mußte, daß er selbst von seinen Räthen und Theologen, denen er unbedingtes Vertrauen geschenkt hatte, hintergangen worden sei, daß also die Flacianer mit ihren Vorwürfen nicht so ganz im Unrecht wären! Churfürst August war zur Entdeckung gelangt, daß die seit dem Erscheinen des Wittenberger Katechismus von vielen Seiten an ihn gebrachten Klagen über den Abfall seiner Theologen vom lutherischen Bekenntniß nur zu sehr begründet seien, und daß dieselben ihn seit Jahren auf's Frechste betrogen und belogen hätten. Er fing an, Andreä's Schriften mit Aufmerksamkeit zu lesen und die Vorträge seines Hofpredigers Georg Listenius, der als strenger Lutheraner gegen die Calvinisten und Pfälzer Theologen zu Feld zog, mit Vorliebe zu hören. Auch blieb die Bevorzugung nicht unbeachtet, womit

er den Dr. Selneccer ehrte, wie die Zurückhaltung, welche er gegen den Hofprediger Christian Schütz beobachtete. Die der Gunst ihres Fürsten nicht mehr sichere Gegenpartei scheute sich nicht, ihre Sache durch jedes Mittel, nöthigen Falls auch durch Fälschung und Verschwörung zu retten. An ihrer Spitze stand Kanzler Krakow und Leibarzt Dr. Peucer, seinem Schwiegervater Melanchthon mit mehr Pietät zugethan als seinem Landesvater. Der mißtrauisch gewordene Fürst, dem ein günstiger Zufall einen Theil der von den Parteiführern gepflogenen Korrespondenz in die Hände gespielt hatte, entschloß sich alles Ernstes, den Klagen auf den Grund zu gehen und ordnete zu Anfang des Jahres 1574 in Torgau ein Gespräch an, bei welchem nicht allein die Theologen gehört, sondern auch das Gutachten der Landstände eingeholt werden sollte. Ueber die folgenden drei Punkte sollte sich die Versammlung äußern: 1. Was der Churfürst in Zukunft zu thun und fortzusetzen habe, um zu verhüten, daß nicht fremde sakramentirische Lehre einreiße? 2. Ob er etliche ansehnliche Theologen beiziehen? und 3. wie er sich gegen die in Haft befindlichen Geschworenen verhalten solle? Die zu Ende Mai von den Landräthen abgegebene Erklärung war dem Churfürsten nicht scharf genug, weßwegen er in besonderer Zuschrift an die Ritterschaft sein bisheriges Verfahren rechtfertigte: er sei von den beiden Pfaffen, die seine Beichtväter gewesen, und von seinem Leibarzt Peucer schändlich betrogen worden; linde Rathschläge brächten in Gewissenssachen keinen Nutzen. Da die Calvinischen Kreaturen von Tag zu Tag zahlreicher würden, schließe er mit dem Sprichwort: Bei Zeiten ist dem Feuer am Besten zu wehren. Die Stände hatten empfohlen, in allen Pfarrkirchen des Landes zur Abwehr des Calvinismus Gebete anzuordnen, die verhafteten Calvinisten abzusetzen und Gutachten der theologischen Fakultäten und Konsistorien einzuholen. Demgemäß berief der Churfürst die Superintendenten von Dresden, Meißen und Torgau, den neu ernannten Hofprediger Mirus und den Konsistorialpräsidenten Paul Crell zu Meißen zu einer Konferenz, welche auf seinen Befehl die s. g. Torgauer Artikel in Thesen und Antithesen (freilich ohne alles tiefere Verständniß der Streitfragen) aufsetzten und folgende vier Fragen den Theologen und Kirchendienern zu kurzer Beantwortung mit Ja oder Nein vorzuhalten beantragten: 1. Ob sie mit allen christlichen Lehrern in Betreff der in den vorliegenden Affirmativsätzen und im Consensu Dresdensi enthaltenen Lehre vom Abendmahl (die Ubiquität war darin verworfen) übereinstimmten?

2. Ob sie alle darin aufgezählten Irrthümer der Sakramentirer als verderbliche Ketzereien verabscheuten? 3. Ob sie die in den Streitschriften Luther's sowie im Corpore doctrinae, in den Dresdener Bekenntnissen von 1561 und in Eber's Büchlein vom Abendmahl vorgetragene Lehre als die allein wahre und in Gottes Wort gegründete annehmen wollten? 4. Ob sie bereit wären, die neue schädliche Exegese als ein sakramentschänderisches Buch zu verdammen? Charakterlos weigerte sich die große Mehrzahl nicht, die gewünschte Antwort zu geben; die vier Wittenberger Professoren antworteten mit Nein. In's Gefängniß geschleppt, gaben sie endlich unter Restrictionen, welche die Torgauer Artikel selbst verneinten, ihr erzwungenes Ja und wurden noch im Sommer 1574 des Landes verwiesen. Ihre Stellen wurden mit unverdächtig scheinenden Lehrern besetzt. Der Churfürst ließ zum Gedächtniß an die Reinigung der Kirche und Schule von den Heuchlern eine Denkmünze prägen.

Während sich aber Churfürst August schmeichelte, alles nur Mögliche gethan zu haben, den so tief erschütterten Ruf der Rechtgläubigkeit für sich, seine Kirche und seine Universitäten wieder befestigt zu haben, ward er mit Staunen gewahr, daß man im lutherischen Heerlager auf die Torgauer Artikel nichts weniger als hohe Stücke halte, daß Wiegand und Selneccer schonungslos die Haltlosigkeit und Farblosigkeit jener Artikel bloß legten, daß Ersterer geradezu erklärte, die nach Wittenberg neu berufenen Professoren seien nicht besser als die verjagten. Als ihn Graf Ernst zu Henneberg vor seinen Wittenbergern warnte, bat er ihn um Aufschluß, was an ihrer Lehre auszusetzen sei, denn er wünsche nichts sehnlicher, als die Herstellung einer vollkommenen Lehrgleichheit in allen evangelischen Kirchen. Als kurze Zeit darauf (November 1575) der Graf mit H. Ludwig von Württemberg und Markgraf Karl von Baden aus Anlaß der Hochzeitfeier des Ersteren zusammentraf, hinterbrachte er diese Aeußerung des Churfürsten, ob sie nicht einen Anknüpfungspunkt zu weiteren Unterhandlungen biete. Beide Fürsten beauftragten den Hofprediger Lucas Osiander, den Probst Balth. Bidembach, den Henneberger Hofprediger Abel Scherdinger und einige Badische Theologen mit Stellung eines Gutachtens, wie eine Schrift zu verfassen sein möchte, dadurch ein Anfang zu rechter christlicher Konkordie zwischen den Kirchen Augsb. Konfession gemacht, die eingerissenen Irrthümer und Spaltungen aufgehoben und die Sekten beseitigt werden möchten? Noch am gleichen Tag (14. November) stellten die Theologen ihr Bedenken. Nach

diesem arbeiteten Osiander und Bidembach eine neue Vereinigungsformel aus, die von einem im Kloster Maulbronn abgehaltenen Konvent Württembergischer, Badischer und Hennebergischer Theologen geprüft und unterzeichnet wurde und daher den Namen der Maulbronner Formel erhielt. Sie zeichnete sich vor den beiden anderen durch einfache Kürze und wiederholende Zusammenfassung der bereits vorhandenen Symbole vortheilhaft aus; die Beweisstellen aus Luther's Schriften waren passend und absichtlich in größerer Zahl vertreten. Graf von Henneberg sandte sie am 9. Februar 1576 an Churfürst August.

Dieser hatte gleichzeitig von H. Julius die Schwäbisch-Sächsische Formel zugeschickt erhalten und begehrte nun von Andreä ein Urtheil über das Verhältniß beider zu einander. Hierdurch trat Churfürst August nach langer Unterbrechung erstmals wieder in unmittelbare Berührung. Andreä hätte sich keinen angenehmeren Auftrag wünschen mögen, als der ihm aus Chursachsen ward. Hoch erfreut darob, daß das von so vielen frommen Herzen mit großem Seufzen erwartete Stündlein gekommen sei, schrieb er an den Churfürsten: Der Zerbster Konvent sei fruchtlos geblieben, weil damals die Stunde noch nicht gewesen, die Gott solchem Werk verordnet habe. Darum aber seien die damals von dem Churfürsten angestellten und beförderten Handlungen doch nicht ohne Frucht abgegangen, vielmehr seien sie haustus digestivi und heilsame Bereitungen gewesen, dadurch die Mängel der Kirchen hin und wieder eigentlich erkundigt worden. Ueber die Schwäbisch-Sächsische Konkordie bemerkte Andreä, nicht allein erkenne er sie für eine christliche Schrift, sondern es sei auch vermöge derselben die Schwäbische Kirche, so viel substantiam und die Lehre an ihr selbst belange, in thesi et antithesi durchaus mit der Sächsischen Kirche einig, gleichwohl sei die Formel in dieser Fassung nicht zum Zweck einer Konkordie zu gebrauchen, denn 1. sei sie nicht von einem, sondern von mehreren Theologen gestellt, wie der Styl verrathe; daher nicht allein die Art zu reden ganz ungleich, sondern auch in etlichen Artikeln ein Ding viel zu oft wiederholt sei; 2. würden etliche Artikel mit Schulterminis erklärt, auch sonst viel Lateinisch aus den alten Vätern und sonst eingeführt, was die deutschen Leser hindere; 3. würden auch Privatpersonen als Melanchthon angezogen, an einem Ort entschuldigt, am andern angeklagt, darüber sich neue Streite begeben möchten; 4. seien in Erklärung der streitigen Artikel, sonderlich vom Nachtmahl fast alle argumenta ausführlich erzählt, die

Luther in ſeinen Streitſchriften wider die Sakramentirer ſo deutlich gehandelt, daß ſie klarer nicht wiederholt werden möchten, wie noch mehr Bedenkliches angeführt werden könnte, warum dieſe an ihr ſelbſt reine Schrift an vielen Stellen geändert werden möchte. Viel zweckmäßiger dagegen ſei die Maulbronner Formel geſtellt: ſie zeige auf das Allereinfältigſte für Gelehrte und Ungelehrte, worüber der Streit in jedem Artikel geweſen, was auch in jedem Artikel recht oder unrecht, nicht mit ihren eigenen, ſondern meiſtens durchaus mit Worten hl. Schrift und bewährter Schriften der Kirchen Augsb. Konfeſſion. Wäre aber in dieſer Schrift etwas zu mindern oder zu mehren, beſſern und erklären, die Worte und Phraſes zu erläutern, möchte ſolches leicht aus der Sächſiſchen Formel gezogen werden. Uebrigens hätte es auch ſeinen richtigen Weg, wenn letztere Schrift zu Grund gelegt und durchſehen würde; es wäre dabei nicht viel Diſputirens von der Lehre an ihr ſelbſt zu befürchten, vielmehr würde die Berathſchlagung zumeiſt dahin laufen, wie auf das Allereigentlichſte, Deutlichſte und Klarſte Alles in der Schrift dargethan werde, damit nicht Irrthum oder Mißverſtand darunter verborgen werden. Andreä bemerkte, er hätte ſich vor Einleitung weiterer Schritte gern mit etlichen unverdächtigen Theologen vertraulich und allein unterredet; weil er aber fürchte, es möchte bei den andern nicht berufenen Theologen allerlei Verdacht bringen, ſo gehe ſein Rath dahin: der Churfürſt möge außer ſeinen eigenen reine Theologen einberufen und Chemnitz und Chyträum beiziehen, da auf dieſe beiden die anderen Theologen und Kirchendiener Niederſachſens nicht ein geringes Aufſehen hätten. Daß eine alſo vereinbarte Konkordie in Schwaben und Oberdeutſchland auf keinen Widerſtand ſtoßen werde, glaubte Andreä in ſichere Ausſicht ſtellen zu dürfen.

Andreä's Vorſchläge entſprachen im Weſentlichen den Plänen, mit welchen ſich Churfürſt Auguſt ſeit der Wittenberger Kataſtrophe trug. Im November 1575 hatte er folgendes eigenhändige Bedenken aufgeſetzt [1]):

Auf was Mittel und Weg unter den Augsb. Konfeſſion-Verwandten Einigkeit in der Religion aufgerichtet und erhalten werden möchte.

„Als ich geſehen und erfahren, mit was Geſchwindigkeit der

[1]) Dresdner Archiv.

Teufel durch seine Diener, die Calvinisten, Flacianer und was derselbigen Sekten mehr, nunmehr eine gute lange Zeit her ist umgangen, auch das Werk an sich selbst in Frankreich und Niederlanden genugsam ausweiset, zu was Ende der Teufel ihm. solche Werkzeuge an allen Orten erwählt und angerichtet, habe ich nicht unterlassen können, vor dieser Lande Wohlfahrt, darüber mich Gott jetzo gesetzt, auch sorgfältig zu sein und diesem Uebel durch Gottes Gnade und zeitigen Rath je eher je besser abzuhelfen nachzudenken. Ob ich nun wohl auf mancherlei Meinung gedacht, so sehen mich doch die Sachen fast schwer und schier unmöglich an, eine Einigkeit unter uns, die der Augsb. Konfession sein wollen, anzurichten, in Anschauung, daß fast in eines jeden Herrn Land eine sonderlich gefaßte Lehre, die man ein Corpus doctrinae nennt, aufgerichtet, dadurch denn nicht allein viel Leut irre gemacht, sondern die Gemüther unter den Theologen gegen einander also verbittert, daß sie je länger je weiter von einander kommen, und ist sich leider zu befahren, da nicht in Zeiten dawider getrachtet, daß durch solche Verbitterung und Verwirrung der Theologen wir und unsere Nachkommen würden in kurzer Zeit ganz und gar von der reinen Lehre abgesondert und dieselbige verlieren müssen. Solchem nun vorzukommen, hab ich auf diesen nachfolgenden Weg, doch hiemit Niemandem, der es besser versteht, vorgegriffen, gedacht. Dieweil ich mir aber keine Hoffnung machen kann aus vorgehender Erfahrung, daß unsere Theologen (leider Gott sei es geklagt!) durch einig Kolloquium oder andere Konventus sich mit einander zu versöhnen, zu vergleichen, noch einer den andern rechtschaffen zu hören möchten zu bewegen sein, viel weniger einige Einigkeit unter ihnen selbst zu vermuthen, so stelle ich solches, als der ich aus zweien Bösen ein Gutes machen muß, auch dahin. Und obwohl Etliche der Meinung sein möchten, man sollte zur Vorkommung ferneren Zanks und Verbitterung der Theologen, so sich aus nachfolgenden treuherzigen Mitteln verursachen möchte, es also im alten Stand, bis unser Herr Gott selbst andere Mittel schicken möchte, bleiben lassen, so sehe ich doch nöthig nicht, gebe es auch Anderen, die es mit Gottes Wort in diesen Landen gut meinen, zu erwägen, ob dadurch diesem Uebel geholfen, oder ob nicht durch diese Nachlässigkeit die Lust zu zanken diesen Leuten mehr Ursach gegeben und Thür und Thor aufgemacht werden, und muß deßhalben aus Noth schließen, daß sich unsere Theologen mit Anderen, die da gleich auch der Konfession wie wir seien, nicht vergleichen werden. Dieweil mir aber die Fürsten, so sich zur Augsb.

Konfession bekennen, ziemlich wohl bekannt, so hielte ich es für gut, daß in meinem Namen eine vertrauliche Schickung an den Churfürsten zu Brandenburg zum Förderlichsten zu thun, und müßte die Werbung kürzlich dahin gerichtet werden: S. L. wüßte Sich freundlich zu erinnern, was für Gezänk und Widerwillen unter den Theologen Augsb. Konfession sich eine gute Zeit her zugetragen, was es auch unsern Widersachern für ein Herz gemacht, solches hätten S. L. auf dem Wahltag zu Regensburg neben mir in causa declarationis über den Religionsfrieden wohl gesehen. Damit aber solcher Streit einmal zu Ende gebracht, so hätte ich, doch S. L. hierin gar nicht vorgegriffen, dahin gedacht, ob es nicht ein Weg sein wollte, daß wir, die sich zur Augsb. Konfession bekennen, sich freundlich mit einander dahin vereinigten, daß ein jeder Herr etliche friedliebende Theologen, ungefähr an der Zahl drei oder vier Personen, desgleichen auch so viele politische Räthe benennten und sich die Herren darauf bettachten, auch jeder Herr sein Corpus doctrinae mit sich brächte und alsdann allen Theologen und politischen Räthen dergestalt übergäben, daß sie die Augsb. Konfession ließen ihre Richtschnur sein und sich in den Corporibus doctrinae ersähen, unterredeten und berathschlagten, wie durch Gottes Gnade uns allen ein Corpus doctrinae gemacht werden könnte, dazu wir uns Alle bekennen könnten, und daß selbiges auch auf's Neue gedruckt und in eines jeden Herrn Lande seinen Geistlichen sich demselben gemäß zu erzeigen aufgelegt würde. Da auch unter den Geistlichen Einer oder mehr, so sich solchem Beschluß zuwider auflehnen würden, den oder dieselbigen sollte kein Herr in seinen Landen leiden und den andern Konfessionsverwandten allen, wie er oder sie abgeschieden, zu wissen gethan werden, damit sie an andern Orten auch nicht zu Dienst kommen könnten. So wär (da Gott anders seine Gnad dazu verleihen wollte) meines Bedenkens dieses der einige Weg, durch welchen solche Gezänke niedergelegt und aufgehoben werden möchten, und würde das Holhypen von ihm selbst fallen. Da ihm nun der Churfürst solche Meinung auch, wie ich hoffe, würde gefallen lassen, so will davon zu reden sein, welche Fürsten durch Schickung erstlich zu ersuchen, und hielt auf S. L. Verbesserung dafür, daß in S. L. und meinem Namen Markgraf Jörg Friedrich, alle Landgrafen zu Hessen, alle Herzoge zu Pommern, Lüneburg, Holstein, der König zu Dänemark, Württemberg, Baden, Pfalzgraf Ludwig, Pfalzgraf Philipp Ludwig und sein Bruder, die Fürsten zu Anhalt, der von Henneberg möchten ersucht werden; da

man auch für gut ansehen würde, etliche Grafen und Städte im Reich auch dazu zu vermögen und zu erfordern, kann ich mich mit S. L. leichtlich vergleichen. Der Ort solcher Zusammenkunft sollte Mühlhausen oder Naumburg nicht ungelegen sein; allda könnte auch der Erbverbrüderung halben gehandelt und geschlossen werden. Die Zeit könnte ungefährlich um die kommende Pfingsten angestellt werden. Sollte es aber für rathsamer und besser angesehen werden, daß ein jeder Herr seine Theologen darauf vermahnte, darauf bedacht zu sein, was in vorstehender Handlung um Friedenswillen, doch ohne Verletzung der Gewissen nachzugeben, davon oder dazu zu thun, dieweil sie die Gezänke am Besten wissen, so ließe ich mir solches auch nicht mißfallen und hielte solches nicht für eine bloße Zurückweisung, würde auch, da die Theologen darauf resolvirt, eine große Förderung des ganzen Handels geben und würde dadurch viel Zeit gewonnen. Wenn der Churfürst mit mir einig, so hielt ich es für's Beste, daß erstlich Markgraf Georg Friedrich in unser beider Namen ersucht würde; wenn der auch gewonnen, in unser dreier Namen alle Landgrafen zu Hessen; wenn die auch gewonnen, darnach in unser Vier Namen H. Julius zu Braunschweig; wenn der auch gewonnen, alsdann in unser Fünf Namen die Herzoge von Mecklenburg und also fort, bis sie alle ersucht und vermocht. Was nun hierüber weiter zu bedenken, gibt die Zeit und darnach man siehet, wie diese Dinge sich anlassen."

Der Churfürst übersandte dieses Bedenken an seine Räthe Hans von Bernstein, Thum von Sebottendorf, Dr. Lorenz Lindemann, Dr. David Pfeiffer mit einem Begleitschreiben [1]), aus welchem wir Nachfolgendes ausheben: „Obwohl billig eine jede Obrigkeit Scheu tragen sollte, sich unter die ehrgeizigen, verwirrten und halsstarrigen Gemüther der Theologen zu mengen, so hab ich doch bei mir die Vorsorge, da von allen Theilen (da kein Probst unter uns ist) die Oberkeit nicht selbst bei Zeiten darin greifet, es würde keine Besserung, sondern mehr Schaden daraus zu gewarten sein. Und ob ich wohl für meine Person den Dingen, soweit sich mein Verstand erstreckt, hin und wieder nachgedacht, so hat mir doch kein Mittel besser gefallen wollen, denn wie ihr hieneben zu besehen, und obwohl in meiner Geschicklichkeit nicht gewesen, solches ausführlich darzuthun, hoffe ich doch, man wird durch dieses Memorial oder Diskurs meine

---

[1]) dd. Augustusburg, 21. November 1575. Dr. A.

Meinung genugſam verſtehen können. Ich ſuche hierin nichts Anderes denn Einigkeit der Lehre unter den Theologen. Gott verleihe dazu ſeinen Segen und Gnade, Amen. Und iſt darauf an Euch mein Begehren, Ihr wollet mit Euren Gedanken zu mir ſpringen, auf Einigkeit der Lehre und der Theologen Achtung geben und Euch das nicht irren laſſen, daß Eurem Praeceptor alle Dinge nicht für gut gerechnet werden können, und deßhalb mehr auf Gottes als auf verſtorbener Menſchen Ehre ſehen."

Die Räthe erwiderten [1]): Ehe ſie ihr Bedenken abgäben, müßten ſie etliche fürnehme Punkte als praesupposita prämittiren und als fundamenta und rationes ihres Bedenkens ſetzen: 1. Hielten ſie dafür, daß beide, Lutheri und Philippi Lehre und Bücher und ſonderlich die, ſo ſie am Ende ihres Abſterbens ausgehen laſſen, einander nicht widerwärtig, ſondern in fundamento der Lehre einſtimmig und gleichförmig ſeien, und „irret uns dawider nicht, daß fürgegeben wird, als ſollte Philippus der Calvinſchen Lehr anhängig geweſen ſein, item daß ſie beide im Artikel de Definitione Evangelii, in libero arbitrio, in praedestinatione, de Adiaphoris nicht gleichförmig, ſondern noch etwas widerwärtig geſchrieben [2]). 2. Wie Lutherus und Philippus bei ihrem Leben treulich bei einander gehalten und ſich von einander nicht trennen laſſen, alſo iſt auch die höchſte Nothdurft, daß auch nachmals ihre Schriften für einträchtig bei einander erhalten, eines oder des andern Bücher nicht verdächtig gemacht, ſondern alle Dinge in dem Stand bleiben, wo die beiden Männer Gottes hinter ihnen als einen theuren Schatz verlaſſen haben. Denn geſchieht ſolches nicht, ſo erfolgt gewöhnlich daraus eine große Incertitudo religionis [3]). 3. Unſers Erachtens ſind alle die Uneinigkeit,

---

[1]) dd. Dresden, 26. Nov. Dr. A.

[2]) Der Churfürſt ſchrieb eigenhändig nachfolgende Bemerkung auf den Rand: Wiewohl ich nicht alle Bücher Lutheri, desgleichen auch Philippi geleſen, ſo habe ich mich doch auch berichten laſſen, daß ſie beide in der Subſtanz der Lehre einig ſein ſollen. Mir als einem Laien iſt es zu judiciren viel zu hoch; ich ſtelle es aber mit Euch auch dahin, und Gott der Allmächtige, der ein Herzenskündiger aller Menſchen iſt, weiß am Beſten, ob dieſe beiden Männer im Artikel des Sakraments einerlei Verſtands geweſen, daran denn gar viel Leute zweifeln, auch ihr viel, die faſt immer bei Philippo geweſen, ihm ein ander Zeugniß geben.

[3]) Der Churfürſt: Ich bin gar nicht der Meinung, daß man ihre Bücher von einander reißen ſollte; weil aber von vielen Leuten geredet und geſchrieben wird, als ſollten etliche Bücher nach ihrem Tode und ſonderlich in dem Artikel vom Sakrament verfälſcht worden ſein, ſo iſt gleichwohl die Nothdurft ſolches

Zank, Streit und Disputationen oder je das mehrer Theil derſelben, ſo ſeit Luther's Tod wider Philippi Bücher erregt, von ehrgeizigen Leuten aus lauterem Haß und Neid erdichtet und allein zu dem End gemeint worden, Philippi Bücher auszurotten, ihnen eine Autorität zu machen, ihre neuen Opinionen in die Leute zu bilden [1]). 4. Neue Konfeſſiones zu machen iſt ein ganz gefährlich Ding [2]). 5. Nach Ausrottung der Calvin'ſchen Lehr durch die Torgiſchen Artikel und Viſitation ſind E. Churfürſtl. G. Kirchen und Schulen etwas ruhiger und einig worden, ſo daß nunmehr in dieſen Landen von der Theologen Uneinigkeit unter ihnen ſelbſt nicht gehört wird. So vermerken wir auch nicht, daß aus andern Landen wider E. Churfürſtl. G. Theologen Schriften ausgehen, außerhalb was der einige unſinnige Mann Wigandus in Preuſſen thut, welchem ſeiner Ehrgeizigkeit, auch

---

in Acht zu nehmen. So ſind gleichwohl nach ihrem Tod auch Bücher ausgangen, welche ihre Lehre faſt auf's Neue haben erklären ſollen und doch von vielen gutherzigen Leuten dafür gehalten werden, daß ſolche mehr Verwirrung und Zanks angerichtet, wie denn u. A. das Buch Grundvest genannt, namhaftig vor ein Arianiſch Buch von Vielen angefochten. Zum Andern ob ſich gleich Dr. Maior ſeiner Propoſition halben von guten Werken überflüſſig erklärt, ſo ſind doch viel Leut der Meinung, daß man die ganze Propoſition verwerfen ſoll. Daß Philippus viel Gutes neben Luther im Anfang in Anrichtung dieſer Lehr gethan, geben ihm viel Leute Zeugniß, dafür ihm denn auch billig Ruhm und Dank gebührt. Daß aber Philippus vor Dr. Luther gezogen und ihm mehr Ehr als Luthern zugemeſſen, kann ich nicht loben. Man laſſe ihn einen treuen Gehilfen Luther's bleiben und rühme ſeinen Fleiß nicht höher als Luther's Geiſt, ſo paſſiren ſie als Gottesmänner neben einander gar wohl. Was ſie auch ſämmtlich ſich in etlichen Büchern mit einander vereinigt, die werden billig für gut gehalten. Was aber nach Luther's Tod ausgangen, das Luther nicht geſehen, laſſe man wie andere gute Bücher ſein und bleiben, doch daß Niemand dazu gezwungen, ſeine Schriften zu leſen und darnach auf der Kanzel zu predigen.

[1]) Der Churfürſt: Hierauf achte ich, daß viel Zanks und Schreibens wohl wäre nachblieben, wenn die Wittenbergiſchen nicht ſelbſt muthwillig dazu Urſach gegeben, und da ſie nicht durch Gewalt unter dieſem Schein ihre böſe Sache, dazu ſie ſich doch nicht bekennen dürfen, zu erhalten Vorhabens geweſen, wie denn ſolches am Tage.

[2]) Der Churfürſt: Einige andere Konfeſſionen zu ſtellen oder zu machen, hab ich nicht gedacht. Daß aber die alte Konfeſſion, wie ſolche a. 1530 erſtlich Kaiſer Karolo und den Ständen übergeben, zu einer Richtſchnur gegen den Büchern, ſo ſich alle auf dieſelbige Konfeſſion berufen, zu halten und daraus judicirt, ob dieſe Corpora doctrinae mit derſelbigen übereinſtimmen oder nicht, ſolches halte ich noch nicht für bös und man würde daraus fein ſehen, welche in der rechten Lehre blieben wären, welche daneben geſtochen.

gefaßten Neides halben nicht genug geschehen wird, weil er im Leben ist, es werde auch verglichen und erklärt, wie man es auf's Beste gedenken könnte [1]).“

Nach diesen Vorbemerkungen beantworteten die Räthe folgende drei Fragen: 1. Ob auch zu dieser Zeit möglich sei, die Theologen aller Chur und Fürsten A. K. dergestalt Inhalts der Proposition zu vereinigen und zu vergleichen [2])? Sie trügen die Fürsorge, es seien bei den evangelischen Fürsten hin und wieder viel Theologen, deren Gemüth und Meinung nicht anders sei, denn daß sie zum Theil nochmals den Calvinismum, Flacianismum und andere schädliche neue opiniones und haereses in die Kirchen einschieben wollen, wie es die Erfahrung auch zu diesen Zeiten gegeben, wenn Theologi zu Hof gefordert würden, daß sie kein studium veritatis et concordiae dazu gebracht, sondern allein jeder den Intent gehabt, wie er seine Opinion vertheidigen möchte. Sie erwähnten die Theologen der vornehmsten Chur und Fürsten: Musculus habe lange den Gift der Antinomiae, so er von seinem Schwäher Eissleben gesoffen, vertheidigt, auch vertheidige er ausdrücklich transsubstantiationem; M. Karg habe eine schädliche Opinion de articulo iustificationis, de iustitia infusa gefaßt, dem Osiandrismo nicht unähnlich; Andreä's Intent sei nichts Anderes, denn seine Ubiquität fortzusetzen, wie auch alle Theologen des H. Julii damit angezündet seien [3]); Runge halte es in allen Punkten durchaus mit Dr. Krakow und den Wittenbergern [4]); der Landgraf zu Hessen habe das mehrer Theil Calvin'sche Theologen; von Chytraeus sei die größte Hoffnung vor Andern, während Nürnberg und die Städte, auch die Grafen und Herren draußen in Franken und am Rhein das mehrer Theil

---

[1]) Der Churfürst: Wie die Calvin'sche Lehre in diesen Landen ausgerottet, das mag Gott wissen. Das sehe ich aber wohl, daß noch gar viel heimlicher Nikodemus hier und anderswo im Vorrath, welche ihre Ohren auf ihren Erlöser in Heidelberg spitzen und immerzu auf Thauwetter in diesen Landen hoffen, davor sie doch ihr Herr, dem sie dienen, behüten soll, und wollte meinestheils hunderttausend Gulden darum schuldig sein, daß wir alle Calvinisten in diesen Landen ganz los sein möchten.

[2]) Der Churfürst: Was taugt unversucht? und ich halte es nicht für unmöglich, sofern die Herren selbst wollen und sich nicht andere Leute vorfinden lassen.

[3]) Der Churfürst: Andreä hat sich genugsam, daß er's nicht ist, erklärt, und hat man können mit Dr. Maior zufrieden sein, so thut's man mit ihm auch billig.

[4]) Der Churfürst: Wer weiß, ob's also ist?

mit dem Calvinismo angezündet seien. 2. Wann es geschehen könnte, was für Gefahr darauf stünde und zu was Ende es gereichen möchte[1])? Es würden Neid und Erbitterung viel größer; neue Schreiben, Gezänke, Zwietracht, Kavilliren, Kalumniren wieder angehen und was etlichermaßen sopirt, durch ein neu Feuer wieder erregt werden. 3. Wenn es gleich geschähe, ob es auch hernacher in's Werk zu richten und was auf denselbigen Fall Gutes oder Böses daraus erfolgen möchte[2])? Ist wohl zu erwägen, ob mit einem neu aufgerichteten Corpore der andern Ständ Theologen zufrieden und dasselbige gut heißen würden. Item solch neu gefaßt Corpus würde eine Ursach sein, daß der Consensus Lutheri und Philippi Bücher aufgegeben und neue incertitudo religionis daraus erfolgte. In Summa sei ihres Bedenkens nichts sicherer, als daß kein neu Corpus oder neue Konfession gestellt werde, sondern daß alle solche Namen verlöschen.

Während aber die Räthe also abrathen, setzen sie doch bei: Wir können uns dessen nicht widern oder endlich bei uns schließen, daß nichts zu thun sein sollte auf Einigkeit zu trachten. Denn die Dinge stehen in Gottes Hand, werden über Menschenvernunft regiert, haben auch oft viel einen andern Ausgang, denn diese Weltleute aus menschlichem Verstand aussinnen oder erdenken mögen. Derwegen sollen auch gottfürchtige Räthe nicht zu hoch dawider setzen oder dem Herrn darin vorgreifen. Wenn denn durch E. Churfürstl. G. und die andern Chur und Fürsten geschlossen werden sollte, daß man einen Konventum zur Einigkeit haben wollte, so könnten solche Sachen auf folgende Wege verrichtet werden: 1. daß die Chur und Fürsten einander zuschrieben und sich vor dem Tag mit einander verglichen, was ein jeglicher für Theologen dazu benennen wollte, damit die verdächtigen nicht dazu gezogen würden[3]). 2. Daß von keiner Abrogation der approbirten Bücher zu der Augsb. Konfession gehörig geredet und gehandelt, sondern allein von Vergleichung der neu eingefallenen Irrthümer traktirt werde[4]). 3. Daß solches auch nicht

[1]) Der Churfürst: Die Gefahr könnte auf diesen Fall nicht größer werden, als sie allbereit ist.

[2]) Der Churfürst: Darauf gebührt einem jeden Herrn zu sehen, daß er seiner Theologen mächtig sei.

[3]) Der Churfürst: Ist schwer, ihnen Zeit oder Maß, Wen sie dazu ziehen wollen, zu geben; daß sie aber vor dem Konvent benannt, kann wohl sein.

[4]) Der Churfürst: Welche Bücher meinen sie, so zu der Augsb. Konfession gehörig?

ein neu Corpus oder Konfession, sondern allein eine Deklaration der streitigen Artikel genannt würde [1]). 4. Daß keine politischen Räthe den Theologen zugeordnet, sondern dieselben allein aus christlichem Eifer sich unterreden sollen, sintemal die politischen Räthe oftmals den Theologen allerlei eingeben, durch ihre Affekte mit Bedrohung, Verheißung und Anderes die Theologen zu regieren pflegen [2]). 5. Daß die Herren solcher Unterredung selbst persönlich anwohnen und die politischen Räthe allein zu sich in ihren Rath zögen, denn die praesentia principum gibt den Theologen mehr Furcht, Liebe und Autorität denn irgend etwas Anderes [3]). 6. Daß auch davon geredet würde, wie man den Beschluß solcher Vergleichung in die andern Theologen bringen und also das Werk fortsetzen möge, ob es per generalem conventum oder particulares geschehen sollte [4])?

Der Einzige in des Churfürsten Umgebung, welcher dessen Plänen freudiges Gehör schenkte, war Hofprediger Listenius. Dieser billigte den Vorschlag [5]), erachtete es aber sehr wünschenswerth, daß ein Corpus doctrinae von den drei Symbolis zusamt der Augsb. Konfession, Apologie, beiden Katechismen Luther's und Schmalkaldischen Artikeln gestellt, zusammengedruckt und also in die Kirchen gegeben würde. Er erinnerte den Churfürsten, daß zu der vorgenommenen Einigkeit etliche Hindernisse, welchen leicht vorzubeugen sei, begegnet werden müßte. Zu diesen gehöre zumeist die Grundveste, darin neben der greulichen Gotteslästerung die Theologen vieler Fürsten und Herren angegriffen und verdammt würden: „Weil denn das ein teuflisch und recht Arianisch Buch, auch ohne E. Churfürstl. G. Wissen nur in etlichen Kirchen eingeschoben ist, auch wo das Buch nicht abgeschafft wird, man zu keiner Einigkeit wird schreiten können, so werden E. Churfürstl. G. solchem Aergerniß vorkommen.“ Ebenso werde Maioris Proposition von der Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit viel Hinderniß geben, wo man sie nicht mit klaren dürren Worten verwerfe. Ein drittes Hinderniß endlich werde

---

[1]) Der Churfürst: Es heiße wie es wolle, wenn es allein das thut, darum dieser Konventus angefangen, ist jedermann damit wohl zufrieden.

[2]) Der Churfürst: Achte solches Bedenken auch für gut.

[3]) Der Churfürst: Solches ist in allwegen von Nöthen und kann anders nichts Fruchtbarliches ausgerichtet werden.

[4]) Der Churfürst: Per generalem conventum, sonst würde es viel neuer Disputationen erregen.

[5]) dd. 22. Nov. 1575. Dr. A.

Melanchthon sein, welchen Etliche so erheben, weil er ihr Präceptor gewesen, daß sie ihn kurzum in allen Schriften ungeirrt haben wollten und mehr auf Philippi denn auf Christi Ehre und der Zuhörer Seelenheil sehen. Diesem Hinderniß könne man also wehren, wenn man des Herrn Philippi Scripta jedermann zu lesen freistelle und seines Namens mit Stillschweigen übergehe.

Churfürst August war entschlossen, das Konkordienwerk durchzuführen und wandte sich zuerst an Churfürst Johann Georg zu Brandenburg. Er schrieb ihm [1]): Obwohl früher Kolloquien und Konventus gehalten, durch welche man der Uneinigkeit zu helfen gemeint, sei doch gar nichts durch sie ausgerichtet worden. Nachdem aber jede Obrigkeit in ihrem Land schuldig sei auf alle Wege und Mittel, so immer erfunden werden könnten, zu denken, damit dem Uebel einmal gewehrt werde, so gebühre den Fürsten in ihrem Befehl und Amt fortzufahren. Weil sich nun in kurz zugetragen, daß Illyricus und andere zänkische Theologen gestorben und die übrigen sich mit Reisen und Schreiben abgemattet und nunmehr, weil sie ihren Präceptor verloren, vielleicht eines andern Gemüths würden, zudem auch nicht wenige gutherzige und gottesfürchtige Theologen nach Einigkeit täglich seufzten, achte er für seine Person nicht für böse, daß die Einigkeit zwischen allerseits Augsb. Konfessionsverwandten Theologen nochmals versucht werde; „Stelle deßwegen in dein Nachdenken, ob es ein Weg sein sollte, daß ein jeder Herr seiner fürnehmen Theologen etliche zu sich erforderte und anzeigte, daß sie selbst auf Mittel und Wege wollten bedacht sein und Vorschläge thun, wie sie meinten, daß die Stritte beigelegt und Einigkeit wiederum bei ihnen angerichtet und also aller Widerwill durch eine Deklaration über die streitigen Punkte aufgehoben werden möchte. Und daß alsdann ein jeder Herr seiner Theologen Bedenken den andern vertraulich zuschickte, damit ein jeder Herr mit seinen Theologen auch vertraulich rathschlagen und schließen könnte. Wenn nun solches vorhergegangen, dann wäre es Zeit, daß die kön. M. zu Dänemark und andere Fürsten sich zusammen irgend gegen Magdeburg betagten und ein jeglicher Herr vier friedliebende und sanftmüthige Theologen mit sich zur Stätte brächte, welche alsdann im Beisein der Herren selbst sich mit einander der streitigen Artikel halber unterreden, vereinigen und vergleichen sollten und solche Streit durch eine Deklaration der-

---

[1]) dd. Dresden, 3. Decbr. 1575. Dr. A.

gestalt fassen und aufheben, damit dadurch diesem gefährlichen Religionszank einmal abgeholfen würde." Der Brandenburger Churfürst erklärte sich zwar bereit, in dieser Sache mit Sachsen zu gehen, erhob aber folgende Bedenken [1]): „Gott ist allmächtig und seine Hand nicht verkürzt, aber wie jetzo die Läufe und Leute geschaffen, ist unseres Erachtens große Einigkeit in der Kirche schwerlich zu hoffen und wird das Unkraut aus dem guten Weizen, wenn es der Herr der Ernte mit seinem Tage nicht selbst thut, nicht auszurotten sein! Wohl sollten die Theologen vor ihren Herren, wenn die in Person dem Kolloquio beiwohnten, etwas Scheu haben, aber sie wollen auch in Gottes Sachen ihre Freiheiten haben und dem heiligen oder ihrem Geist nicht Maß geben lassen und könnten dieselbigen, weil in seines Herrn Beisein ein jeglicher seine Kunst auch wird wollen hören lassen und keiner weniger sein denn der andere, darüber auch wohl muthiger werden. Wie auch auf die Condemnationes verstorbener und noch lebender vornehmer Leute, auch wohl ganzer christlicher und weltberühmter Schulen und Universitäten möchte gedrungen werden, ist leichtlich zu erkennen." Der Churfürst meinte, weil es nach Flacii Tod ziemlich ruhig, wisse er nicht, ob es gut sei, die Theologen zusammenzubringen und durch ihre Kolloquia etwa wiederum zu neuen Disputationen und Schriften unter ihnen Anlaß zu geben. Er wisse zur Erhaltung reiner Lehre keinen besseren Weg, als darauf man zu Naumburg geschlossen, daß nämlich die Obrigkeiten das Einsehen hätten, daß die Lehrer und Prädikanten in ihren Landen Gottes Wort nach Inhalt der Schrift und Augsb. Konfession und Luther's Schriften lauter und rein lehrten und predigten und alle seit Luther's Tod eingeführte Disputation und Subtilitäten möglichst vermieden.

Churfürst August antwortete (18. Decbr.) sehr freundlich mit der Bitte, den Dingen weiter nachzudenken, und wandte sich nun mit Schreiben ähnlichen Inhalts an den Landgrafen Wilhelm, den Markgrafen Georg Friedrich und Grafen Georg Ernst von Henneberg. Letzterer antwortete [2]) hoch erfreut, berichtete zugleich, was zwischen ihm, H. Ludwig und Markgrafen Georg verabredet worden sei und hoffte innerhalb Monatsfrist die Maulbronner Formel übersenden zu können. Auch der Brandenburger Markgraf bezeugte sich ganz willig [3])

[1]) dd. 11. Decbr. 1575. Dr. A.
[2]) dd. Hilbach, 25. Decbr. 1575. Dr. A.
[3]) dd. Onolzbach, 29. Decbr. 1575. Dr. A.

in dem Allen sich mit den Chursachsen zu vergleichen. Die günstigste Aufnahme aber fand der Konkordienplan bei Landgraf Wilhelm [1]). Er habe, schrieb er, mit sondern Freuden die Sache vernommen; wie aber zu einer solchen Konkordie zu kommen, das stehe vornehmlich in Gottes Segen und demnächst in pia sedulitate principum, und dann zum Dritten auch etlicher Maßen in gutem und zeitigem Rath und Nachsinnen. Er habe Sorge, wenn die Media conciliationis von so vielen unterschiedlichen Orten und Köpfen sollen gefordert werden, es werde viele Meinungen gebären und diese unterschiedlichen Meinungen darnach zu konciliiren möchte nicht weniger Mühe und lange Zeit verursachen; daneben sei auch zu besorgen, weil Suum cuique pulchrum, daß ein jeder Fürst das, was seine Theologen geschmiedet, für's Beste halten und darauf mordicus bestehen und also dadurch noch mehr Trennung entstehen möchte. Darum schlage er vor, daß der Churfürst, als der unter allen Fürsten A. K. das meiste Ansehen habe, etliche vornehme und friedliebende ausländische theologos zu sich erfordere und von ihnen modum et formam piae reconciliationis vorschlagen und auf's Papier bringen lasse, wie man hinfüro von den eingefallenen disputationibus pie et sancte reden und glauben sollte. Hätten sich erst diese mit den chursächsischen Theologen verglichen, so könnten die Saxones bei ihrer Nation, wie auch ohne Zweifel die Oberländer nicht allein bei den Fürsten, sondern auch der Reichsstädte theologis subscriptionem der begriffenen formulae leicht durchbringen und also universalis consensus aller oder je des meisten Theils theologorum in der Stille und ohne alle Weitläufigkeit erlangt werden und darnach der von Sachsen angedeutete universal und persönliche Konvent ad confirmationem illius concordiae angestellt werden. Zwar sei dieser modus zuvor schon durch H. Julium und ihn mit Hilfe Andreä's versucht und nichts Fruchtbarliches ausgerichtet worden; aber es sei damals mit etlichen Theologen in andern terminis gestanden als jetzt; zudem sei das der größte Mangel gewesen, daß man vor dem Zerbster Konvent der Theologen Gemüther nicht genugsam sei gewiß und der Notel nicht verglichen gewesen; zudem weil die formula von Andreä allein gestellt, möge vielleicht auch ein Pfaffenteufelchen mit untergelaufen sein. Als zu Concipirung dieser Einigungsformel geeignete Theologen schlug der Landgraf Chemnitz und Chyträus, Wigand und Heßhusius und

[1]) dd. Melsungen, 1. Januar 1576. Dr. A.

aus dem Oberlande Andreä vor, als der bei allen oberländischen Theologen quasi fac-totum und daneben, wie er ihm nicht anders nachsagen könne, tractabilis et pacis studiosus sei.

Der Churfürst ward durch dieses Schreiben zu entschiedenem Vorgehen ermuthigt. Ein Konvent seiner eigenen Theologen sollte hierzu die Einleitung treffen. Er forderte seine beiden Hofprediger Mirus und Listenius auf, ihm die passenden Theologen vorzuschlagen. Diese erklärten (17. Jan.) die Universitäten u. Konsistorien des Landes also bestellt, daß der Fürst darin wohl tüchtige Leute zu finden wissen werde. Sie baten sie mit sonderer Wahl und Ausschluß, daß sie Einen dem Andern vorziehen sollten, zu verschonen; doch wollten sie daneben erinnern, daß, da es sich um ein allgemeines die ganze Christenheit belangendes Werk handle, billig auch alle und jede Superintendenten, doch zu seiner Zeit und Ort hiervon gehört werden sollten. Auf erneuerten Befehl schlug Listenius den Dr. Selneccer, M. Abraham Stieber, Superintendenten zu Zwickau, M. Schütz, Pfarrherrn zu St. Annenberg, Daniel Gräser und M. Petrus Glaser, Pfarrer zu Dresden, M. Jagenteufel, M. J. Cornicelium, Superintendenten zum Hain und M. Kaspar Hedrich, Pfarrern zu Torgau, vor. In Betreff der Wittenberger und Leipziger Theologen bemerkte er: Ob sie schon von diesem Konvent nicht ausgeschlossen werden könnten, hoffte er, sie würden zu gewinnen sein. Bezüglich des Stoffs der Berathung urtheilte Listenius [1]: Aller Religionszwist in Chursachsen sei wegen des Corporis doctrinae Philippi, darin etliche Punkte ausgelassen, etliche aber streitig und disputirlich, auch wegen der Proposition Maior's, darum sei nöthig, 1. daß die versammelten Theologen berichten, was in etlichen Corporibus Philippi ausgelassen worden, nemlich im Artikel 10 der Augsb. Konfession: damnamus secus docentes mit mündlicher und schriftlicher Erklärung, daß der Theologen keiner daran Gefallen trage; 2. daß sie von allen Irrthümern, so im Corpore doctrinae zu befinden, einen Extrakt machen, darin sich finden werde die Definitio Evangelii, item die scholastica definitio liberi arbitrii, und daß sie frei bekennen, daß das lateinische und deutsche Corpus doctrinae nicht übereinstimmen, derwegen auch beide Bücher für kein Corpus können gehalten werden; 4. müßten die Theologen nicht sagen, wie etliche vormals gethan und noch zu thun pflegen: Wir halten uns an Philippi publica scripta,

[1]) dd. Aueburg, 20. Januar 1576. Dr. A.

die wollen wir vertheidigen, die privata gehen uns nichts an, da nicht allein die privata, sondern auch etliche publica scripta Philippi unrein seien; 5. Maior's Proposition müsse expresse als schädlich explodirt und verworfen werden, ebenso die Grundveste.

Weniger schroff lautete das Bedenken von Selneccer, Gräser und Glaser: Zwar werde es kaum möglich sein, einen rechten Konsens zu stiften, doch sei Gottes Rechte noch nicht verkürzt: 1. müsse man einmüthig entschlossen sein, daß man neben der Schrift und den Symbolis bei der Augsb. Konfession, Apologie, Katechismus und Schmalkalder Artikeln fest bleibe; 2. daß man sich in Sachen der Religion und des Glaubens mit und durch vorige Bekenntnisse von Allen absondere, die sich zu diesen Schriften nicht rund und klar, schlecht und recht, categorice und ohne Bedingung bekennen wollen; 3. weil jetzt etliche öffentliche und heimliche Ketzereien sich unter dem Deckmantel Augsb. Konfession verbergen, müsse man den gewissen Weg gehen, sich vor einschleichendem Gift vorsehen und deßwegen der Augsb. Konfession ausführliche Erklärung, sonderlich aber derselben eigentliche Meinung wider allerlei Rotten und Ketzereien suchen und finden in den Schriften Luther's und sich zugleich, wenn man der Augsb. Konfession gedenke, auf Luther's Schriften, beide, Lehr und Streitschriften referiren; 4. müsse man dahin trachten, daß man des unnöthigen Gezänks ein Ende mache; dieses stamme aus drei Ursachen: daß man die Augsb. Konfession solle verändert haben, daß man durch das Buch Philippi, Corpus doctrinae, den Kirchen beigelegt habe, dadurch Luther's Schriften zu unterdrücken, und daß man auf Universitäten und sonst viel der Augsb. Konfession zuwider vorgebracht und vertheidigt habe. Hierauf könne sich die Obrigkeit mit Grund erklären, daß wir von keiner Veränderung der Augsb. Konfession wissen wollen, auch keine annehmen. 5. Wie dieses Werk einen heilsamen Fortgang gewinnen solle, sei schwer zu vermelden; denn sollen die Chur, Fürsten und Herren solches allein für die Hand nehmen, so bleibe es nicht ohne, der Theologen etliche würden sich beschweren wollen; sollte man es aber den Theologen übergeben, so seien etliche derselben Gemüther so erbittert, daß schwerlich eine Einigkeit zu hoffen, sondern zu besorgen sei, es möchte übel ärger werden. Weil aber die glaubwürdige Sage sei, daß die Niedersächsischen Kirchen mit den Schwäbischen einen Konsens vor und die formam consensionis allbereit gestellt hätten, so könnte es nicht schaden, daß

man nach einer Abschrift dieser Formel trachtete, denn wenn sie schlecht und recht, wäre sie eine große Zurichtung zur Einigkeit.

Wie wir sehen, war Churfürst August besser als seine Theologen in der Konkordiensache orientirt. Am 30. Juni hatte ihm H. Julius die Schwäbisch-Sächsische Konkordie mit einem Bericht über ihre Entstehung mitgetheilt. Der Churfürst, der sich zuerst seiner eigenen Theologen versichern wollte, schrieb einen Konvent nach Lichtenberg aus. Die Konferenz wurde am 16. Febr. eröffnet [1]). Die verschiedenen Schulen waren vertreten. Drei Konventualen gehörten den Wittenbergern an; Salmuth proklamirte Melanchthon's Schriften als den Schild der Chursächsischen Landeskirche; Krell eiferte gegen Flacius, den boshaften Ankläger der Chursachsen, gegen die Flacianer, welche ihre Angriffe nicht sowohl wider die Theologen, als wider die Obrigkeit in Person des Churfürsten gerichtet, gegen Heßhusium und Wigand, die er erkaufte Landlästerer nannte; er erklärte, Luther und Melanchthon seien nicht zu trennen, sondern beider Schriften zusammenzuhalten; Harder endlich portirte das Corpus doctrinae, welches neben der hl. Schrift als Lehrnorm beizubehalten sei. Am Zweideutigsten äußerte sich Hofprediger Mirus mit besonderer Betonung der Irrlehren Andreä's von der Communicatio idiomatum in Christi Person, zu welcher ihn Niemand in Ewigkeit bereden solle. Die Ewigkeit schrumpfte in einen Augenblick zusammen, dann sobald ihn Selneccer mit dem Einwurf unterbrochen hatte, daß die Communicatio idiomatum in Christi Person real sei und in Ewigkeit real bleibe, zog Mirus seine Segel mit dem naiven Bekenntnisse ein: Das sei freilich ein ander Ding! Die übrigen Konventualen zählten zu der positiveren Partei: Mörlin erklärte sich sehr bestimmt gegen das Corpus doctrinae, das von einer Privatperson zusammengestellt sei und Schriften enthalte, die nicht als Symbole gelten könnten; von Aufstellung dieses Corpus her datire der eigentliche Ursprung der Spaltung, das Corpus sei ganz zu beseitigen. Listenius nahm gleichfalls das Wort gegen dieses Corpus, mit dem man nichts Anderes als die Verdrängung der Schriften Luther's gesucht habe. Gräser eiferte gegen die Grundveste und den Wittenberger Katechismus. Selneccer endlich führte aus, daß zwei Mittel zur Aufrichtung der Einigkeit angewandt werden müßten: Beseitigung der bisherigen

[1]) dd. Lichtenberg, 15. Febr. 1576 bei Hutter C. c. f. 1576 sq. Heppe (III. S. 85 ff.) theilt die Abstimmung der Konventualen aus dem Protokoll mit.

Hindernisse und Aufstellung einer präciseren Lehrnorm. In ersterer Hinsicht erklärte er, man dürfe nicht so oben herab Alles als Flacianisch bezeichnen, wie es jetzt in den Schulen geschehe, sondern solle genauer angeben, Was und Wen man damit meine, damit nicht darunter auch die Fürsten und Kirchenlehrer in Sachsen heimlich und meuchlerisch verlästert würden. Ebenso verhalte es sich mit dem Scheltwort Ubiquisten, das von den Calvin'schen erdichtet, zur Verhöhnung von Luther, Brenz und Andreä gebraucht werde. Ferner dürfe man das Corpus doctrinae nicht mehr als umwandelbares Symbol auf den Leuchter stellen, müsse den Wittenberger Katechismus und die gotteslästerliche Grundveste wie auch den Dresdener Konsens abschaffen und verbieten; endlich solle man den Gebrauch aller neuer Disputationen und Phrasen einstellen. In zweiter Beziehung schlug er vor, der Lehrnorm einzuverleiben die Augsb. Konfession, die allererste Apologie vom J. 1531, Luther's Katechismen, die von den Wittenbergern und Leipzigern in einer den Fürsten eingereichten Censur ganz verworfenen Schmalkaldischen Artikel, außerdem die Schwäbisch-Sächsische Konkordie, wenn sie zuvor geprüft und als richtig befunden worden sei. Ueber die noch offenen Fragen, betreffend die Lehre vom freien Willen, vom Begriff des Evangeliums, von der Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit, von der Communicatio idiomatum und den neuerdings aufgetauchten Stritten könne man dann auf einem Kolloquio handeln, zu welchem von ausländischen Theologen etwa Chyträus, Andreä, Chemnitz, Marbach und Andere einzuladen wären.

Die Majorität des Konvents bekannte sich zu Selneccer's Vorschlägen, dem der Auftrag ward, einen Entwurf des dem Churfürsten vorzulegenden Gutachtens zu stellen. Schon am 16. Februar las Selneccer seinen Entwurf vor, schrieb denselben über Mittag in's Reine und ließ ihn noch am gleichen Tag, versehen mit den Unterschriften sämmtlicher Konventualen, an den Churfürsten abgehen. Die Schrift stellte folgende Anträge [1]: Das erste Mittel sei gänzliche Vergessung und Vergrabung alles Gezänks, was um so leichter, weil die Raedlisführer dieser Spaltungen mehrertheils gestorben, auch die angetasteten Personen fast alle selig entschlafen seien. Das zweite sei bestmögliche Abschaffung aller vorigen Ursachen der Uneinigkeit, nemlich daß das Corpus doctrinae, obschon es ein herrliches, gutes, nützliches Buch und als methodus docendi et discendi sehr em-

[1]) bei Hutter C. c. f. 1577 sq.

pfehlenswerth, Niemandem als ein Symbolum aufgedrungen, dagegen als Norma doctrinae et confessionis anerkannt werden die drei alten Symbola, die erste ungeänderte Augsb. Konfession, derselben Apologie, beide Katechismen Luther's und die Schmalkald. Artikel; wollte auch Jemand wegen der Lehre von der Rechtfertigung die herrliche tröstliche Explicationem epistolae Pauli ad Galatas a Luthero p. m. editam darzu thun, wären sie ganz einverstanden, da sie die Proposition von der Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit keineswegs vertheidigen wollten. Dagegen sollten die Calvin'schen Schriften, als der Wittenberg'sche neue Katechismus, die Fragstücke und die Grundveste aus dem Weg geräumt werden. Als drittes Mittel ward endlich die Anstellung eines Konvents beantragt, auf dem friedliebende und unverdächtige Theologen ferner deliberiren und den Schluß auf und nach obgesetzter Norm machen sollten, die Artikel der Augsb. Konfession ordinarie nach einander auf's Neue vornehmen und alle eingerissenen Reden, so dawider liefen, ohne alle Personalbenennung aussetzen könnten. Der Konvent billigte den Vorschlag des Landgrafen zu Hessen bezüglich der Berufung von Chyträus, Chemnitz, Andreä und Marbach zu diesem Konvent [1]).

Churfürst August hieß diese Anträge gut; ließ sich auch die besondere Bittschrift gefallen, welche ihm sämmtliche Konventualen am 16. Febr. um Berufung Andreä's nach Chursachsen unterbreiteten [2]). Eben war die Stadtpfarrstelle zu Wittenberg auf's Neue erledigt: Dr. Kaspar Eberhard war schon ein Jahr, nachdem er die dortige Stadtpfarr- und Superintendentenstelle angetreten hatte, vor Aerger gestorben, so sehr hatten die Wittenberger Theologen ihm das Leben sauer gemacht! Die Konventualen trugen vor, daß sie zu Wiederbesetzung dieser einflußreichen Stelle keine geeignetere Persönlichkeit als die Andreä's wüßten: „denn dieser hat die Geschicklichkeit, Kunst und den Muth vor allen Andern, die rechte Meinung vom Sakrament zu lehren und zu vertheidigen und ist mächtig und thätig, den Widersachern das Maul zu stopfen. Es ist auch dieser Mann sonst durchaus rein in allen Stücken der christlichen Lehre, und ob ihm und

---

[1]) Der Weimar'sche Hofprediger Gernhard schreibt (16. Juni 1576 in G. B.) an Dr. Ratzenberger aus dem Munde von Chemnitz: „Im Lichtenberg'schen Konvent sind Dr. Krell und Salmuth zum Heftigsten dawider gewesen, daß man Chytraeum und Chemnitium nicht fordern soll, sed alii omnes contradixerunt et tandem vicerunt."

[2]) Mitgetheilt bei Heppe III. Beil. 5.

Brentio gleich die Calvinisten etwas von der Ubiquität aufgedichtet, so hat er und Brenz doch mündlich und schriftlich bezeugt, daß ihnen in dieser und in andern Auflegungen vor Gott und aller Welt unglimpflich und unrecht geschieht, und daß sie nichts Anderes vom Sakrament des Altars lehren, dann was und wie Lutherus davon gelehrt und geschrieben, wie wir denn solches auch wahrhaftig bezeugen können. Und weil jedermann bewußt, daß durch dieses Mannes Vokation alle öffentliche und heimliche Sakramentirer und falschen Lehrer am Hof, auf der Universität und sonst erschreckt werden, als wenn der Donner drunter schlüge und würde ihnen aller Muth entfallen und der Athem gar ausbleiben, und würde nicht allein die Universität zu Wittenberg wieder zurechtgebracht, sondern auch eine rechte Einhelligkeit aller Kirchen A. K. angerichtet werden." Eine glänzendere Genugthuung konnte dem vielgeschmähten Andreä nicht werden, als in dieser Eingabe geschah. Wirft dieselbe auch schwarze Schlagschatten auf die Charakterlosigkeit vieler der damaligen Stimmführer, so erfüllte sich doch in ihr das Wort: Wenn Jemands Wege dem Herrn wohlgefallen, so macht er auch seine Feinde mit ihm zufrieden. Was noch unlängst das Unmöglichste geschienen, war zur Wirklichkeit geworden. Nicht minder wunderbar mußte es auch erscheinen, daß Landgraf Wilhelm den Tübinger Kanzler gleichfalls als unentbehrlich in Vorschlag gebracht hatte. Zwar hatte der Fürst den mit Andreä seit dem Frühjahr 1573 abgebrochenen Briefwechsel bereits wieder aufgenommen, aber in einem Ton, der nicht ahnen ließ, daß er ihn an die Spitze des wieder aufgenommenen Konkordienwerks gestellt wünschte. Er hatte am 6. Mai 1574 an ihn geschrieben, daß er sich bitter in ihm getäuscht habe. Gleichwohl that er sich jetzt nicht wenig darauf zu gut, daß der Churfürst auf seinen Vorschlag Andreä berufen habe!

In anerkennendster Weise wurde Andreä von dem Churfürsten erst zu augenblicklicher Berathung eingeladen. Der Kanzler fand das Schreiben vor, als er zu Anfang März 1576 nach Haus zurückkehrte. Auf Begehren des Pfalzgrafen Philipp Ludwig war er zu Anfang des Jahres nach Neuburg gereist, der dortigen Synode anzuwohnen und einige kirchliche Geschäfte zu erledigen. Von dort aus wurde er vom Rath zu Regensburg wegen Spaltungen, die dort über Fragen der Kirchenzucht eingerissen waren, berufen. Sein Aufenthalt in Regensburg währte vom 15. Januar bis 4. März. H. Ludwig hatte schon am 26. Februar dem Churfürsten seine Be-

reitwilligkeit zugeschrieben, seinem Kanzler Urlaub zu geben. Dieser war über die so unerwartete Wendung der Dinge hoch erfreut und schickte sich in möglichster Eile an, dem Ruf Folge zu leisten. Schon am 24. März reiste er von Haus ab und traf am 9. April in Torgau ein.

Churfürst August empfing ihn mit großer Huld und lieh seinen Vorschlägen ein williges Gehör. Ausführlich berichtete ihm Andreä über den Stand der Konkordiensache. Da alle weiteren Schritte zunächst an die Schwäbisch-Sächsische Formel angeknüpft werden sollten, ward diese sorgfältig geprüft. Während der Vorbereitungen zum Theologenkonvent schrieb Andreä (16. April) sehr vorsichtig an den Landgrafen Wilhelm [1]), ihn um seine Unterstützung anzugehen. Dieser antwortete eigenhändig [2]) und unterließ nicht zur Mäßigung zu mahnen. Gern höre er, daß Churfürst August auf seinen Vorschlag Andreä zu sich erfordert habe: „Weil nicht ohne, daß nicht allein in articulo de Coena, sondern auch in andern und höheren Punkten, sonderlich de iustificatione et de merito seu necessitate bonorum operum allerlei ärgerliche Korruptelen vorgelaufen, so erfordert die Nothdurft, daß nicht allein in der einen, sondern auch in den andern vorgelaufenen Korruptelen eine gute Erklärung geschehe, und daß man sich nicht schäme, cum errare sit humanum, errorem non solum emendare sed etiam confiteri, sic tamen ut absque scandalo Ecclesiarum et praecipuorum Theologorum, qui lucem Evangelii favore Christi nobis reduxerunt, fiat et illorum autoritas non labefactetur. In allwege aber wollet in diesem heiligen Werk autoritatem unius aut alterius Theologi, er heiße gleich Lutherus oder wie er wolle, bei euch nicht mehr lassen gelten, als die hl. göttlicher Schrift und auch vor *αὐτὸς ἔφα* hominum fleißig hüten, daß nicht die Konscienzen auf eines Menschen phrases verbunden, sondern dießfalls libertas christiana erhalten werde. Und nachdem die Trennung und Verbitterung in articulo de Coena allbereit größer denn es gut ist, so wollet pro vestra prudentia fleißig verhüten, ne oleum camino addatur, und dahin trachten, daß diese vorhabende Konciliation dermaßen angestellt werde, damit sie den ausländischen Kirchen, die unter Christi Kreuz schwere Verfolgung leiden, nicht zu größerer

[1]) Eine Copie des Schreibens findet sich in der Münchener Bibliothek.
[2]) In der Münchener Bibliothek.

Beschwerung gereiche, sondern ihrer mit lästerlicher Kondemnation verschont werde."

Der Churfürst berief auf 28. Mai nach Torgau den Theologenkonvent und lud zu ihm außer den Lichtenberger Konventualen, Chemnitz und Chyträus, Andr. Musculus und Christoph Körner. Chemnitz hatte anfänglich bezweifelt, ob er auch mit Nutzen dem Konvent beiwohnen könnte, weil er vor dieser Zeit bei vielen Theologen unschuldig in Verdacht gezogen worden sei. Der Rath der Stadt Braunschweig sprach ihm Muth ein, da es jetzt eine andere Gelegenheit habe. Auch Chyträus hatte seinen Fürsten mit Rücksicht auf seine Arbeiten an der Universität um Verschonung gebeten; aber der Herzog bestand auf seiner Abordnung. Der Konvent wurde im Schloß Hardenfels in Torgau am 28. Mai eröffnet [1]).

Die Verhandlungen währten bis zum 7. Juni. Die erste vorgelegte Frage war, welche der beiden Formeln, die Schwäbisch-Sächsische oder die Maulbronner, den Vorzug erhalte? Chemnitz war für erstere, Andreä für letztere. Dieser gab unter der Bedingung nach, daß alles der Maulbronner Formel Eigenthümliche der Sächsischen einverleibt werden sollte, namentlich die zahlreichen Belege aus Luther's Schriften. Auch sonst wurden in der Sächsischen Formel wesentliche Aenderungen vorgenommen. Vor allem ward die Erwähnung Melanchthon's gestrichen, die Ordnung der einzelnen Artikel nach der Reihenfolge der Ausgsb. Konfession umgestellt und der Artikel von Christi Höllenfahrt eingeschoben. Die Berathungen wurden im Geist der Eintracht geführt; nur der stürmische Musculus brachte mehrmals eine dumpfe Gewitterluft in die Versammlung. Bei Besprechung des Artikels vom freien Willen behauptete er eine absolute Unfähigkeit des Menschen zur Wiedergeburt und gerieth über den Widerspruch, auf welchen er stieß, in solche Aufregung, daß er seinen Austritt anmeldete [2]). Mit großer Gelassenheit ersuchte Andreä den Aufbrausenden sich zu besänftigen und das Resultat der Verhandlungen abzuwarten. Andreä, der täglich über den Verlauf der Verhandlung an den Churfürsten schriftlich berichtete, konnte nach der dritten Sitzung melden [3]): „Nachdem E. Churfürstl. G. gestrigen Abends vermeldet, daß Sie ein stark Paternoster beten wollen, damit

[1]) bei Hutter C. c. f. 29 sq.

[2]) Vgl. Chr. W. Spiecker, A. Musculus, S. 271.

[3]) Dr. A.

dieses vorhabende Werk einen glücklichen Fortgang haben möge, habe ich nicht verhalten können noch sollen, daß der Allmächtige heut diesen Tag mit der Gnad seines hl. Geistes uns reichlich beigewohnt. Denn wir zwei Artikel über vieler Gutherziger Vorsehung, nemlich von der Erbsünde und dem freien Willen, darüber so greulich Gezänk und Unruh erweckt, christlich verglichen, dessen sich auch in dieser Versammlung Wenige versehen und nicht ohne große Verwunderung alle zumal Gott von Herzen Dank gesagt und Einer unter den Versammelten mit großem herzlichem Eifer zum Schluß redet: Magnificat anima mea, und verhofft, es soll gleiche Einigkeit sich auch in den andern Artikeln finden." Der Churfürst antwortete eigenhändig [1]: „Lieber Herr Doktor, ich danke dem barmherzigen Gott aus treuem Herzen, daß seine Allmacht meine geringen Gebete allergnädigst erhört und auch in Vergleichung dieser zwei großen Punkte, wie euer Schreiben meldet, mit seinem hl. Geist beigewohnt, daß dieselbigen zu einem guten End und Vergleichung bracht, und will nicht aufhören mit meinem Gebet, so gering es auch vor dem treuen Gott ist, immer wieder anzuhalten, bis das ganze Werk zu einem gewünschten Ende gebracht werden mag, und dazu helfe die hl. Dreifaltigkeit, Amen." Auch in Betreff der übrigen Artikel ward rasch eine Einigung erzielt [2]). Schon am zehnten Tag konnte der Konvent dem freudig erstaunten Churfürsten das Friedensinstrument unter dem Titel überreichen: Torgisch Bedenken, welcher Gestalt vermög Gottes Worts die eingerissene Spal-

---

[1]) Dr. A.

[2]) Der Weimar'sche Hofprediger Gernhard berichtet aus dem Mund von Chemnitz Folgendes an Dr. Ratzenberger (16. Juni 1576 G. B.): „Optima spero, dieweil Chemnitii Anzug nach omnia ex sententia et melius quidem quam quisquam homo vel speraverit vel sperare potuerit, illic in Religione confecta sunt. Denn es ist das ganze Werk (in praeparationem) nicht allein in effectu et substantia bei der Niedersächsischen formula geblieben, sondern auch aus dem Maulbronn'schen Begriff mit mehreren Testimonien aus den Schriften Lutheri, desgleichen mit etlichen dringenden und schärferen Worten erweitert, in Ansehung, daß es nicht allein für Gelehrte oder Fürsten ersonnen, sondern für alle Christen insgemein gemacht, darum es auch also lang und ausführlich gelassen, aber etwas geschärft und gemehrt worden, also daß D. Chemnitius sagt, er hätte es zum Anfang zur Präparation also scharf nicht begehren oder vorschlagen dürfen, also daß nun der Churfürst zu einem gröberen Flacianer worden, als man an vielen vornehmen Flacian'schen Orten gewesen. Mit dem Musculo hat man mehr zu thun gehabt, als mit allen des Churfürsten Theologen, sed D. Jacobus ex admonitione Chemnitii illum ita artificiose tractavit, ut ad extremum omnia approbaverit et subscripserit."

tung zwischen den Theologen A. K. christlich verglichen und beigelegt werden möchte. Andreä führte bei der Ueberreichung das Wort, dankte zuerst dem Fürsten und zeigte dann an, wie sie vor Gott und ihrem Gewissen Alles sorgfältig bedacht und geprüft, was ihnen vorgelegt worden wäre, es sei aber nicht ihre Absicht gewesen, ein Glaubensbekenntnis anzufertigen, das den evangelischen Kirchen zur Norm dienen sollte, diesen möge vielmehr ihre Arbeit als ein Bedenken zu freiem Urtheil vorgelegt werden. In gehobener Stimmung schieden die Konventualen, nachdem sie zuvor einem feierlichen Dankgottesdienst angewohnt hatten, bei welchem Selneccer predigte. Nicht leicht hatte eine Theologenversammlung ein friedlicheres und fruchtbareres Werk aufzuweisen. Der sanguinische Andreä wähnte bereits am Ziel seiner kühnsten Hoffnungen angelangt zu sein; Chyträus sah die Hand Gottes über dem Torgauer Konvent, Chemnitz lobte die gute Haltung Andreä's. Die Hauptaufgabe war nun, für dieses Torgauer Buch möglichst viele Unterschriften von Fürsten und Landeskirchen zu gewinnen, und Churfürst August war entschlossen, das volle Gewicht seines Ansehens dafür in die Wagschale zu legen.

Andreä erschien ihm zur Durchführung des Konkordienwerks so unentbehrlich, daß er schon, während dieser noch bei ihm war, auf Wege dachte, ihn auf längere Zeit bei sich fest zu halten. Wir wir bereits hörten, hatte Andreä die Annahme der Wittenberger Stadtpfarrstelle abgelehnt. Ebenso auch Chyträus, an welchem das Anerbieten noch während des Torgischen Konvents gerichtet worden war. Letzterer schützte [1]) seine geringe Einfalt, Ungeschicklichkeit und die täglich abnehmenden Kräfte des Leibes und Verstands Schwachheit vor. Auch Chemnitz lehnte ab. Andreä unterhandelte darauf mit M. Melchior Widemann, Pfarrer zu Mittweid, und vermochte diesen zu einer Zusage. Derselbe erschrak aber, je länger Andreä mit ihm über seine Aufgabe sich unterredete, desto mehr, daß er (wie Andreä an den Churfürsten schreibt [2]) nicht anders gemeint, denn er müsse zu dem Tod gehen und werde nicht ein Jahr leben, da er gen Wittenberg gehen sollte. Auch in Betreff der Besetzung anderer einflußreicher Stellen versäumte Andreä nicht, den Churfürsten aufmerksam zu machen, wie dringend Noth eine tüchtige Wahl sei. Vor seiner Abreise hob er zumeist folgende Punkte aus [3]): 1. Weil Salmuth als

[1]) dd. Torgau, 6. Juni 1576. Dr. A.

[2]) dd. Fryberg, 16. Juli 1576. Dr. A.

[3]) Paulus Vogel an den Churfürsten, dd. Dresden, 30. Juni 1576. Dr. A.

ein Calvinist gestorben und zuvor fast zwei Jahre in Thüringen und an anderen Orten visitiert habe, sei zu vermuthen, daß er viel Pfarrer, Schul- und Kirchendiener, die heimlich derselben Sekte anhängig, in Kirchen und Schulen gelassen oder gar dazu gefordert habe; man müsse darum bedacht sein, daß des Orts nicht ein Feuer angehe. 2. M. Mirus habe sich auf der Torgauer Synode der Sache des Dr. Freihuber gar anhängig gemacht, auch endlich, da man den Konsens schon versiegelt und unterschrieben, dem Selneccer angemuthet, daß er das Wort Realiter auslösche; das aber Selneccer nicht allein nicht habe thun wollen, sondern ihn übel angefahren und gesagt, daß er solche Dinge bei Schelmen, nicht bei ehrlichen Brüderleuten suchen wolle; ebenso habe sich Mirus im nächsten Synodo also gehalten, daß ihm Chemnitz in aller Theologen Beisein öffentlich gesagt, daß er ein böser Mensch sei und mit nichts fleißiger umgehe, denn wie er sie unter einander möchte zusammenhetzen, damit die gewünschte Einigkeit nicht erfolge, und daß Chemnitz den Andreä vor seinem Abschied um Gottes willen gebeten habe, daß man ein Auge auf diesen Mann haben sollte, denn er würde nichts Gutes ausrichten. 3. Wie gefährlich es für Kirchen, Schulen und Lande sei, daß David Voigt und Sartorius in die Universität nicht allein, sondern auch in das Herz des jungen Herzogs daselbst das Calvinische Gift ausgießen.

Der von so vielen verdächtigen heuchlerischen Räthen umsponnene Churfürst glaubte, daß er nicht nur nicht die Konkordiensache, sondern auch die Reinigung seiner Kirchen und Schulen ohne Andreä's Beistand nicht durchführen könne. Am 6. Juni 1576 bat er den Landgrafen Wilhelm, der Wildbads Heilquellen aufgesucht hatte, seinen Einfluß bei Herzog Ludwig anzuwenden, damit ihm dieser den Kanzler Andreä auf einige Jahre abtrete. Das Schreiben traf den Landgrafen schon auf der Heimreise in Heidelberg, von wo aus er seinen Rath Dr. Joist sofort an den Stuttgarter Hof absandte, das Gesuch beim Herzog zu unterstützen. Ungern ward die Bitte gewährt und ein zweijähriger Urlaub ertheilt. Ehe aber Andreä nach Schwaben zurückkehrte, seine Uebersiedlung nach Sachsen mit Frau und Kindern zu bewerkstelligen, sollte er zuvor noch die Einleitungen treffen, um dem Torgauer Buch Eingang zu schaffen. Ebenso beabsichtigte Andreä, sich noch vor seiner Heimreise der Zustimmung des H. Julius und des Landgrafen Wilhelm zu versichern, und besuchte beide Höfe. Er nahm seinen Weg über Leipzig, wo er sich mit Selneccer unter-

redete, nach Halle und fand, daß die Mehrzahl des Ministeriums zu Halle und Magdeburg in allen Artikeln der Lehre richtig wäre. Weiter setzte er seine Reise nach Hergenrode zu Fürst Joachim Ernst von Anhalt fort, welcher sich über die Torgauer Artikel so befriedigt äußerte, daß Andreä an den Churfürsten berichtete, auch von Anhalt sei eine richtige Erklärung und gebührliche Beförderung des Werks zu erwarten. Von Anhalt aus setzte der Kanzler seine Reise nach Braunschweig fort.

Das Verhältniß zwischen Württemberg und Braunschweig war durch die Schwäbisch-Sächsische Konkordie erkältet worden. Auf ihre Zusendung hatte H. Ludwig ausweichend geantwortet. Als H. Julius (25. März 1576) an die versprochene ausführliche Erklärung erinnert hatte, antwortete H. Ludwig (8. Mai): so gern er zu Beförderung des Werks geneigt wäre, gebühre ihm doch nicht in dieser alle evangelischen Stände betreffenden Sache höheren Personen vorzugreifen, weswegen er die Gelegenheit der Zeit habe erwarten wollen; „und nachdem Churfürst August vor etlichen Wochen von uns begehrt, daß S. L. wir Dr. Andreä sollten etliche Wochen erlauben, ihn in Religionssachen haben zu gebrauchen, machen wir uns keinen Zweifel, es werden S. L. mit Jacobo von diesem Werk konferieren." H. Julius antwortete (28. Mai) geärgert und verstimmt, daß auch er seinen Kirchenrath Chemnitz dem Churfürsten gesandt habe, daß er auch nicht gemeint sei, andern Fürsten vorzugreifen; er werde jedenfalls mit seinen und den niedersächsischen Kirchen den einmal getroffenen Konsensum unverrückt verfolgen und sich davon nicht bringen noch bringen lassen. Unterdessen war H. Julius durch Chemnitz über den günstigen Erfolg des Torgauer Konvents unterrichtet worden, hatte auch von Churfürst August eine Abschrift des Torgauer Buchs und gleichzeitig ein Schreiben erhalten, in welchem Andreä's bevorstehender Besuch gemeldet wurde. Der Herzog war entschlossen, dem neuen, ohne seine Betheiligung begonnenen Werk seine Mitarbeit nicht zu entziehen und hatte am 24. Juli Chemnitz beauftragt, sich noch in laufender Woche mit dem Generalsuperintendenten Timotheus Kirchner in das Kloster Riddagshausen zu begeben und ein Bedenken über das Torgauer Buch zu stellen. Schon am Tage, nachdem dieser Befehl ergangen war, traf Andreä in Gandersheim bei H. Julius ein. Da

---

[1]) Dr. A.

das Gutachten der Theologen noch nicht vorlag, mußte er ohne Zusage, aber mit wohlgegründeter Hoffnung wieder abreisen.

Am 6. August traf er in Kassel ein, ohne zu wissen, wie Landgraf Wilhelm über das Torgauer Buch urtheile. Letzterer hatte, noch ehe er den Inhalt kannte, an Andreä geschrieben: „Als wir zu Heidelberg gewesen, haben wir so viel vermerkt, daß etliche Leute nicht wohl mit diesem Conventu Theologorum, auch uns, die wir denselben angegeben, zufrieden gewesen, fürchten sich einer Kondemnation und Exclusion, welches wir gleichwohl aus allerhand Umständen und bedenklichen Ursachen nicht gern sehen, auch nicht dazu rathen oder helfen wollten. Wir aber haben ihnen gesagt, daß es die Meinung bei uns nicht hätte, sondern der Konventus allein derhalben wäre angestellt, die Artikel, so in den Sächsischen Kirchen in controversiam gezogen, zu vergleichen und wieder in ein Corpus zu bringen. Verstehen auch vom Pfalzgrafen Churfürsten so viel, daß S. L. gern wollten noch einmal mit euch konversieren, hoffen auch, es sollte ohne Frucht nicht abgehen; wollte derhalben nicht widerrathen, wann ihr doch ohnedas wieder heimziehen und eure familiam bestellen werdet, ihr hättet euren Weg zu uns genommen, denn wir auch ohnedes allerlei mit euch zu reden, so wollten wir auch Jemands der Unseren beigeben und zu dem Pfalzgrafen Churfürsten schicken und versuchen, was Gott vor Gnad geben wollte .... Weil wir von Jugend auf von unserem Herrn Vater dahin gewiesen, auch von Natur dazu geneigt, Frieden in der Kirche anzustiften und zu erhalten, inmaßen wir euch nicht weniger geneigt wissen, so wollet diesen Dingen mit christlichem Eifer nachdenken, auch alle Condemnationes und Verbitterungen vorkommen helfen, damit nicht aus der wohlgemeinten Konciliation eine größere Trennung und Verbitterung werde, als je gewesen. Wir haben auf Anhalten des Churfürsten zu Sachsen bei Herzog zu Württemberg so viel erhalten, daß ihr eine Zeit lang Jahrs ein Meißner werden müsset; doch wollen wir auch unser Theil, so wir an euch haben, nichts begeben, sondern ihr müßt auch noch zum Theil ein Heß bleiben!" Unterdessen hatte der Landgraf die Torgauer Formel gelesen und war über ihren Inhalt, namentlich die Formulierung des Artikels vom Abendmahl misstimmt. Gleichwohl war Andreä mit dem Empfang, den er beim Fürsten fand, zufrieden. Er traf ihn zu Homburg. Der Landgraf hörte ihn im Beisein seines Kanzlers und Superintendenten mit sondern Freuden an und begehrte, daß ihn sein Gast nach Ziegenhain begleite, wohin seine Brüder die

Landgrafen Ludwig und Philipp kommen würden, so wollten sie zusammen die gestellte Schrift lesen und von Artikel zu Artikel besprechen, was ihnen Bedenkliches vorfallen möchte. Dieses geschah. Andreä berichtet darüber Folgendes an den Churfürsten [1]): „S. F. G. haben die Jagd eingestellt und diesem Werk etlich Tag vom Morgen bis auf den Abend mit besonderem Fleiß und Eifer ausgewartet. Allein hätte S. F. G. leiden mögen, daß ich noch länger geblieben und S. F. G. theologorum conventum ganz auswarten mögen, das sich in die vierzehn Tage verzogen hätte, und ich mich der Ursach nicht aufhalten lassen können. Hab aber besonders dem Superintendenten zu Kassel so viel Bericht gethan, daß es verhoffentlich mit den Andern nicht Noth haben wird. Sonderlich hat S. F. G. mehrmals gemeldet, ob nicht solche Erklärung kürzlicher gefaßt und ich Ihr ein Extrakt machen könnte. Ich hab berichtet, aus was Ursachen diese Erklärung so ausführlich gestellt, und daß E. Churfstl. G. ich einen solchen Extrakt gestellt, ich aber vermeldet, daß ich denselbigen nicht hätte, denn ohne E. Churfürstl. G. Vorwissen und Willen ich desselben keines Niemand zustellen will noch soll. Und nachdem denn gleichergestalt Fürst Joachim zu Anhalt mit mir geredet und einen solchen Auszug begehrt, stell ich in E. Churfürstl. G. Bedenken, ob derselbige ihnen zugestellt, welches bei mir nicht bedenklich. E. Churfürstl. G. kann ich auch nicht verhalten, was sich mit Landgrafs Wilhelm jungem Herrchen, Grafen Moritz, so nur vier Jahre alt, zugetragen. Denn als S. F. G. vor meiner Ankunft mit denselben Superintendenten den Artikel vom hl. Abendmahl gelesen und mit einander daraus geredet, das junge Herrlein vor dem Tisch gestanden und sie beide ernstlich angesehen. Darauf Landgraf Wilhelm ihn angeredet, er soll sein Bedenken auch anzeigen, deß er zum dritten Mal sich verweigert. Als aber der Herr Vater angehalten, hat das junge Herrlein gesagt: Ich rath, wir bleiben bei dem Buchstaben im Wort, auch solches auf den Abend über Tisch wieder erholet. Als S. F. G. Solches erzählt, seines Herrn Vaters Reden korrigiert, weil S. F. G. solche Worte geändert, nämlich er habe gesagt: man solle bleiben bei dem Wort, das junge Herrlein gesagt: Nein, ich habe gesagt im Wort, welches in Wahrheit nicht ungefähr geschehen und ohne Zweifel zum Nachgedenken dieses

---

[1]) dd. Ziegenhain, 8. Aug. 1576. Dr. A.

Kind wie Matth. 18 fürgestellt, daß man bei dem einfältigen Wort bleibe, und da es geschähe, die Einigkeit richtig wäre."

Andreä hatte nicht Lust, den Churfürsten von der Pfalz aufzusuchen. Der Landgraf hatte ihm ein Schreiben an H. Ludwig [1]) mitgegeben, worin der Fürst die Fassung der Abendmahlslehre und Christologie und namentlich die beiden angehängten Condemnationes bedenklich erklärte, weil man damit die ausländischen reformirten Kirchen ausschließe. Er fürchte (schreibt er), daß man einen Löffel aufhebe und eine Schüssel vertrete; doch wolle er mit seinem Urtheil der Generalsynode nicht vorgreifen, welche er mit seinen Brüdern auf 27. August nach Kassel zu Prüfung des Torgauer Buchs einberufen habe. Dem Churfürsten Pfalzgrafen schrieb er gleichfalls [2]), daß eine Abänderung jener beiden Artikel nöthig sei: „Was den articulum de Coena belangt, darin wird nicht allein die ungereimte transsubstantiatio und was ihr anhangt, desgleichen die capernaitica manducatio, sondern auch die von Etlichen asserierte und bedächtige absentia corporis Christi verworfen und vornämlich die vera praesentia, doch gar nicht physico aut locali, sondern vielmehr spirituali et supernaturali modo vertheidigt, wie denn Dr. Jakob sich mit diesen Worten gegen uns erklärt: er halte den modum praesentiae Christi im Abendmahl in coena nicht allein spiritualem, sondern spiritualissimum seyn. Der articulus de persona Christi ist fast subtil und also gethan, daß er wahrlich über unseren Verstand ist, doch lassen wir uns bedünken, es seien gleichwohl die groben phrases de ubiquitate ausgelassen, wie uns dann auch sonst von Außen angelangt, als habe Dr. Jacobus den andern zu Torgau versammelten theologis versprechen müssen, sich hinfüro der groben Reden de ubiquitate zu müßigen."

Von Kassel aus nahm Andreä seinen Weg zu Graf Georg Ernst zu Henneberg und setzte dann seinen Weg nach Ansbach fort, wo er sich in Abwesenheit des Markgrafen Georg Friedrich bei Statthalter und Räthen meldete. Es gelang ihm, einige Irrungen zu beseitigen und Zustimmung zum Torgauer Buch zu erwirken. Von Ansbach setzte er den Weg nach Haus fort. H. Ludwig war über seinen Bericht sehr erfreut und erbot sich nochmals ganz eifrig zu aller Förderung des Werks. Andreä schrieb an den Churfürsten [3]):

---

[1]) dd. 7. Aug. 1576. Münchener Bibl.

[2]) dd. 27. Aug. 1576. Münchener Bibl.

[3]) dd. Maulbronn, 16. Sept. 1576. Dr. A.

„Ich hab nicht unterlassen gegen den Herzog zu rühmen, was E. Churfürstl. G. mir Unverdienten für Gnade erzeigt, so herrlich und gnädigst verehrt, wiewohl es billig verblieben sein sollte. Denn weil der leidige Satan diesem Werk im Grund nicht zukann, untersteht er sich doch, dasselbe mit Kalumnien verhaßt zu machen, da ich mich denn sonderlich hüten muß, daß die Kalumnirer schreiben und lästern, es sei mir nicht um die Ehr Gottes, sondern um meine Ehr und Eigennutz, Schmuck und Gaben zu thun. Daß ich aber etwas länger denn ich verhofft ausgeblieben, und mit meiner Haushaltung mich nicht zeitlicher auf den Weg begeben, bitt ich mich für entschuldigt zu halten. Denn die Schuld nicht meine, sondern der nothwendigen Geschäfte so viel gewesen, daß ich nicht eher mich befördern können, da ich sonst lieber bei gutem Wetter und Weg und weil die Tage noch lang gereist. Zudem daß der drei Fürsten Württemberg, Baden und Henneberg Theologen erst am 10. Sept. zu Maulbronn einkommen und die Schrift abgelesen, bei welchem mein gn. Herr zu Württemberg mich haben und zuvor nicht absenden wollen. Die Sachen verzogen sich bis auf den 16., sind aber glücklich abgegangen, denn sie mit dem zu Torgau gestellten Bedenken durchaus zufrieden und allein etliche nothwendige und nützliche Erinnerungen gethan. So denn dergleichen Bedenken auch von anderen Orten erfolgt, möchte das vorhabende Werk sein erwünscht Ende bald erreichen. Da es sich aber an einem oder mehr Orten stoßen wollte, bin ich zu meiner Ankunft erbietig und willig zu schreiben, zu berichten, zu reisen und Alles zu thun, was zu Beförderung dieses Werks dienstlich sein kann. Denn ob ich wohl eine große Schwäche an meinem Leib und Kräften befinde, nachdem mir zu Torgau und Annaburg was begegnet, soll mich doch nichts hindern, so lang ich kriechen kann, und da es ausgerichtet, will ich mit Freuden singen: Nunc dimittis servum tuum, Domine!“

Begleitet von seiner Frau und seinen beiden Söhnen Daniel und Isaak (die übrigen Kinder wurden in Tübingen zurückgelassen) reiste Andreä am Bartholomäustage von Tübingen ab, um die Stelle eines Generalinspectors und Superintendenten der Sächsischen Kirchen und der drei Universitäten Wittenberg, Leipzig und Jena anzutreten. Sein Herzog hatte ihn dem Churfürsten besonders empfohlen [1]), er möge den Kanzler mit seinem Hausgesinde in gnädigem Schutz und

[1]) dd. Schönbuch, 22. Sept. 1576. Dr. A.

Schirm haben. Eine Zeit ſaurer Arbeit und heißer Kämpfe, ein fünfjähriges ruhe- und raſtloſes Umherreiſen und unausgeſetztes Dulden begann für Andreä.

Andreä hatte nach ſeiner Ueberſiedlung aus Schwaben mit ſeiner Familie zuerſt in Leipzig ſeinen Wohnſitz aufgeſchlagen. Hier war er am 30. Oktober eingetroffen. Nicht nur empfing ihn der Rath der Stadt zuvorkommend, ſondern es war ihm auch durch churfürſtlichen Befehl eine Herberge beſtellt, über welche er ſeinem Herrn ſchreibt [1]), ſie ſei in der Wahrheit ſeinem Stand und ſeiner Perſon viel zu herrlich. Er fand auch den nöthigen Hausrath vor, daß er mit dem Patriarchen ausrief: Minor sum cunctis miserationibus tuis, Domine! Außer dem allgemeinen Konkordienwerk war ihm befohlen, Kirchen- und Hochſchulen Churſachſens in einen der Konkordie entſprechenden Stand zu ſetzen und insbeſondere auf den Univerſitäten für reine Lehre und Lehrer Sorge zu tragen. Andreä war bereit, ſoweit es ſeine übrigen Geſchäfte und amtlichen Reiſen geſtatteten, ſelbſt Vorleſungen zu halten. Am 20. November hielt er in Leipzig zu Eröffnung ſeiner Lektionen eine lateiniſche Rede über das Studium der hl. Schrift, in welcher er ſeinen dogmatiſchen Standpunkt mit aller Schärfe präciſierte, auch mit nackten Worten den Betrug der Kryptocalviniſten bloß legte [2]). Uebrigens war ſeine akademiſche Wirkſamkeit in Leipzig nur von kurzer Dauer; ſie wurde das Oeftern durch Amtsreiſen nach Torgau und Dresden unterbrochen. Kurz nach ſeiner Ankunft in Leipzig hatten er und Selneccer eine fruchtloſe, peinliche Unterredung mit dem gefangenen Peucer über Chriſtologie [3]).

Am Sylveſterabend 1577 traf Andreä mit den beiden ihm zugeordneten Räthen v. Einſiedel und Johann Löſer zu Jena ein, die Viſitation der dortigen Hochſchule und ſehr zweifelhaften theologiſchen Fakultät vorzunehmen. Sie hörten am Neujahrsmorgen eine Predigt von Dr. David Voigt an. Derſelbe äußerte ſich über das Abendmahl nicht ſonderlich lutheriſch und ward folgenden Tags nebſt den

---

[1]) dd. Leipzig, 31. Okt. 1576. Dr. A.

[2]) Andreä ließ dieſe Rede in Tübingen drucken. Es iſt dieſelbe, welche Heppe (III. Beil. Nr. 6) aus einem Manuſkript mittheilt; nur wurde ſie nicht in Wittenberg, ſondern in Leipzig gehalten. Dieſe irrige Vorausſetzung veranlaßte Heppe wohl auch, Andreä gleich von Anfang an in Wittenberg ſeinen Wohnſitz nehmen zu laſſen.

[3]) Vergl. R. Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus ꝛc. S. 247 ff.

andern Professoren vernommen, ohne daß ein definitives Resultat erzielt worden wäre. Am 5. Januar 1577 reisten die Visitatoren nach Weimar, hörten den dortigen Superintendenten am Erscheinungsfest predigen und setzten am Mittag des gleichen Tags ihre Reise fort, nachdem sie versprochen, in wenigen Tagen wieder auf Weimar zu ziehen, um die dort so dringend nöthige und heiß ersehnte Kirchenvisitation vorzunehmen. Allein am 28. Januar schrieb Andreä von Dresden aus, die Aufschiebung der Kirchenvisitation sei aus großen mitten eingekommenen Hindernissen, sonderlich der hohen Schulen halb nothwendig, da diese vor allem Andern bestellt werden müßten.

Am 1. Februar kam Andreä mit Löser in Wittenberg an, um den jungen Württembergischen Theologen Polykarp Lyser, der noch nicht 25 Jahre alt eben zu Tübingen zum Doktor der Theologie promovirt worden war, in das Stadtpfarramt und in eine theologische Professur an der Universität Wittenberg auf churfürstlichen Befehl einzusetzen. Der bescheidene Lyser hatte umsonst seine Jugend vorgeschützt, den glänzenden Ruf abzulehnen; als herzoglicher Stipendiat war er verpflichtet, dem Befehl seines Fürsten zu gehorchen, welcher ihn zunächst auf zwei Jahre dem Churfürsten zu Sachsen abtrat, um die seit mehr als Jahresfrist vacirende Wittenberger Pfarrstelle durch ihn versehen zu lassen. Lyser hielt am Feiertag Mariä Reinigung seine Probepredigt. Nach ihr riefen Andreä und Löser den Rektor, fünf Professoren, wie auch den Bürgermeister mit fünf Rathspersonen vor sich und eröffneten ihnen den Willen des Churfürsten, daß sie dem Dr. Lyser ihre Stimme bei der Pfarrwahl geben. Es sollte in der theologischen Fakultät ein neuer Boden gelegt werden: M. Oberndorffer sollte mit dem Pfarrer von Mittweid tauschen; Dr. Krell hatte seine Entlassung nachgesucht; die drei neu ernannten Professoren M. Schütz, Dr. Lyser und M. Martinus Heinricus sollten vor oder gleich nach Ostern in's Amt eintreten. Auch Andreä erklärte sich bereit, seine Sachen also anzuschicken, wenn die theologische Fakultät zu Leipzig bestellt, mit oder noch vor jenen Professoren in Wittenberg aufzuziehen. In Betreff seiner dortigen Behausung schrieb er an den Churfürsten: er werde berichtet, daß Dr. Kreutziger's seligen Behausung, bei der Kirche und dem Kolloquio gelegen, ledig oder bald ledig gemacht werde, da er mit den Seinigen am Füglichsten wohnen könnte. Schon am 22. Februar wurde Lyser in sein akademisches und kirchliches Amt eingewiesen; Andreä hielt die Einführungspredigt über die Stillung des Sturmes im Meer und empfahl, nachdem er von den

Wirren der letzten Jahre geredet, Dr. Lyser als einen Mann von reiner, schriftmäßiger und erbaulicher Lehre, ehrbarem Wandel und stillem friedliebendem Charakter.

Vor Ostern 1577 übersiedelte Andreä mit seiner Familie von Leipzig nach Wittenberg. Er erachtete es als geboten, unmittelbar nach dem Abzug von Dr. Krell und M. Oberndorffer auf dem Platz zu sein; auch schien ihm (wie er an den Churfürsten schrieb) die Zeit die gelegenste, „daß in den Passionspredigten das Volk vom gegenwärtigen Streit auf das Einfältigste berichtet, Was Christus sei, desgleichen auch von seinem Abendmahl, wie auch dann solches ich in der Schule zu thun nicht unterlassen will, da es sich besser schickt zu disputiren denn auf der Kanzel, auch die Jugend verständlich unterwiesen und aus dem Gift gewickelt werden mag, da man mit gebührender Bescheidenheit die Personen nennen darf, durch welche Misverstand eingerissen, dann auf der Kanzel, wie ich denn auch Philippi Person auf der Kanzel in der Predigt nicht genannt, aber in der geschriebenen Predigt gemeldet, welches alles seine Zeit hat und ohne Aergernis mit guter Bescheidenheit, ohne Verkleinerung der Person und derselben nützlicher Schriften wohl geschehen und nicht unterlassen werden kann, weil die Jugend ohne Verstand an seine Schriften gewiesen und von Luther's Schriften abgewiesen worden ist, gleichwie man aus dem alten Buch der hl. Bibel Proverbia Salomonis, seinen Prediger und das hohe Lied als Gottes Wort rühmt und lehrt und gleichwohl auch lesen und lehren muß, daß Salomon vor seinem Tod abgöttisch worden sei.“

Andreä verbarg sich die Schwierigkeit der ihm gewordenen Aufgabe nicht. An den Landgrafen schrieb er [1]), er setze in keinen Zweifel, nachdem die Leute, besonders die Jugend im Artikel von der Person Christi jämmerlich irre gemacht und auf den Alkoran abgerichtet, da sie den Grund vernommen und diesem Teufel die Larve abgezogen, inmaßen nun durch etliche Predigten geschehen, es solle durch Gottes Gnaden wiederum bald in den alten christlichen Stand gebracht werden. Mit größtem Fleiß predigte Andreä die Passion am Gründonnerstag und Charfreitag je zweimal, sodaß er vor Heiserkeit schier kein Wort mehr reden konnte. Um so gelegener kam ihm seines gütigen Herrn Sendung von Labsal, Arznei und Stärkungen, welche der Kammermeister überbrachte. Er dankte dafür dem Churfürsten [2]),

[1]) dd. 13 Februar 1577. Dr. A.

[2]) dd. Wittenberg 16. April 1577. Dr. A.

„denn es mehr denn zu viel und wäre an einem vierten Theil der Labsalarznei genug gewesen, sonderlich so köstlich, darüber ich fürwahr erschrocken, da ich es aufgemacht.“ Ueber den anfänglichen Erfolg seiner Predigten bemerkt er: „Ob es wohl ein Ansehen gehabt, auch etliche gutherzige Leute in diesen Sorgen gestanden, es möchte sich allerlei Unruhe zutragen, so ist doch gottlob nicht allein ganz still, sondern männiglich mit großem Fleiß zur Passionspredigt gangen, mit Andacht gehört, und wie ich vernehme, die nachfolgenden Predigten mit Verlangen erwarten.“ Seine Passionspredigten übergab Andreä sofort mit einer Widmung an die Churfürstin (29. April) dem Druck.

Am 15. April hielt Andreä in Wittenberg seine akademische Antrittsrede, nachdem ihn der Universitätsrektor Wolfgang von Polhaim im Auftrag des Churfürsten vorgestellt und die Jugend zu schuldiger Aufmerksamkeit ermahnt hatte. Er sprach von der Erneuerung des akademischen Studiums in Wittenberg und glaubte mit dem Eindruck zufrieden sein zu dürfen, welchen dieser im großen Auditorio gehaltene Vortrag gemacht hatte. Er berichtete an den Churfürsten [1]): obwohl derselbe wider seinen Willen fast anderthalb Stunden gewährt habe, sei doch Niemand aus dem Lektorio gegangen, obschon der Burse zum Essen geläutet worden sei. Der Rektor habe ihm nachher gesagt, daß er in etlichen Jahren so eine große Versammlung der Studenten in Wittenberg nicht gesehen. Das melde er, weil ein Geschrei ausgegangen, daß schier gar keine Studenten mehr zu Wittenberg seien; er könne mit Wahrheit sagen, daß er nicht viel mehr Studenten beisammen gesehen, als er im Jahre 1569 in Wittenberg gewesen und Dr. Vesenbeck seine erste Oration gehalten habe. An die Churfürstin schrieb er: „Als ich heut um 9 Uhr eine Oration im Beisein Rektors, Regenten und großer Anzahl der Studiosen gehalten und schier auf die Hälfte kommen, sind mir die Flüsse unversehens gefallen, daß ich besorgte, ich würde die Oration nicht zu Ende bringen. Aber Gott gab mehr Stärke und Kraft, denn ich hoffen können, daß es wohl abgangen. So ist auch eine solche große Anzahl der Studiosen versammelt gewesen, daß ein großer Theil vor den Fenstern und Gittern stehen bleiben müssen, sonsten das ganze Lektorium erfüllt, dazu die ganze Oration so still, daß sich nicht einer geräuspert, sondern mit allem

---

[1]) dd. Wittenberg 25. April 1877. Dr. A.

Fleiß aufgemerkt und so gut verstanden, daß die Sachen ganz anders geschaffen, denn sie anfangs und vor meiner Ankunft berichtet worden."

Zu regelmäßigen Vorlesungen fand Andreä keine Zeit. Da aber die Ferien wegen des Leipziger Marktes begannen, benutzte er dieselben, um mit den Professoren der Theologie zu handeln, wie sie Lektionen und Predigten unter sich theilen und sich richten, um gleich nach der Vakanz ihren Beruf anzutreten. Er selbst reiste nach Leipzig, um sich mit Selneccer über die Visitation der Fürstenschulen zu verständigen.

Das Hauptaugenmerk behielt Andreä fortwährend auf das allgemeine Konkordienwerk. Die Gutachten über das Torgauer Buch liefen um so schneller ein, je mehr die Theologen dem Inhalt der Schrift beipflichteten, während sich die Dissentirenden mit ihren Censuren nicht übereilten, sondern sich in kluger Berechnung erst ihrer Bundesgenossen versichert halten wollten. Von den Schwäbischen und Niedersächsischen Kirchen konnte sicher auf Zustimmung gezählt werden und sie lief auch recht bald ein. Die bereits erwähnte Konferenz der Württembergischen, Baden'schen und Henneberg'schen Theologen zu Maulbronn erklärte, daß sie sich das Buch, was Substanz und Inhalt der Lehre belange, gefallen lasse [1]). Ebenso zufrieden konnte Andreä mit der am 9. August unterzeichneten Censur der Konferenz zu Riddagshausen [2]) sein: sie fand die Torgauer Formel in substantia et rebus ipsis durchaus mit der Schwäbisch-Sächsischen Konkordie übereinstimmend. Der Einfluß von Chemnitz war durchschlagend. Das Urtheil der Preußischen Kirche hing zumeist von dem Urtheil der beiden Bischöfe Heßhusius und Wigand ab. Die beiden Theologen waren bezüglich eines Punktes getheilter Ansicht: Heßhusius forderte Personalverdammung der Ketzerhäupter, Wigand verwarf Personalverdammung, fügte sich aber seinem Amtsbruder und beide mit einander nannten das Torgauer Buch „ein herrliches und vortreffliches Skriptum", aber Heßhusius konnte es dennoch nicht lassen, seinem Haß gegen Andreä solche Worte zu leihen, daß dieser in einem Schreiben an Chemnitz mit Recht klagen konnte: Nicht mit Menschen, mit Teufeln habe er es zu thun, man mache es ihm wirklich zu viel! Das Königsberger Bedenken sagte nämlich: „Weil Andreä in vielen Wegen gröblich wider Gott gesündigt und die ganze

[1]) Abgedruckt bei Heppe III. Beil. Nr. 7.

[2]) Bei Hutter C. c. f. 111—113.

Gemeinde Gottes zum Höchsten geärgert, indem er Luther's und Calvin's Meinung vergleichen wollte, auch zu Weimar vorgegeben, die Confutatio Ducum Saxoniae et Victorini declaratio, die doch straks wider einander sind, wären einerlei Meinung, dazu unschuldige Lehrer gräulich gelästert und verfolgt, so fordert Gottes Wort von ihm, daß er solche schwere Sünde öffentlich erkenne, der Kirche Abbitte und von Herzen Buße thue. Ehe solches geschieht, fällt es frommen Herzen hoch bedenklich, mit und neben ihm eine Konfession zu unterschreiben, auf daß man sich fremder Sünde nicht theilhaftig mache und Dr. Jacobum in Unbußfertigkeit nicht stärke." Natürlich sprach sich dieses Bedenken noch kecker gegen Melanchthon aus; zu dem Namen der Augsburger Konfession forderte es den Zusatz: Ungefälschte und unveränderte vom Jahre 1530; im Artikel vom freien Willen sollten Melanchthon's Lehrschriften offen als Fälschungen des Evangeliums bezeichnet, ebenso im Artikel vom Abendmahl Philippi Schriften an Churpfalz und seine Artikel im Commentario in Epist. ad. Coloss. verworfen werden. Zustimmend erklärten sich die Pfalzgrafen Philipp Ludwig, Richard und Johann. Eine principiell feindliche Stellung vertraten die Bedenken von Pommern, Hessen, Anhalt und Holstein. War es den Königsbergern ärgerlich, daß das Torgauer Buch nicht offen Melanchthon verdamme, so den Pommer'schen nicht minder, daß die öffentlichen Lehrschriften Philippi, die doch nichts dem orthodoxen Lehrbegriff Widersprechendes enthielten, mit Stillschweigen übergangen seien. Das Gleiche galt von der Censur, welche die vom Landgraf Wilhelm auf 27. August nach Kassel ausgeschriebenen Generalsynode der Hessischen Lande stellte. Sie wußte an den einzelnen Artikeln des Torgauer Buchs außer denen von der Person Christi keinen erheblichen Fehl noch Mangel aufzudecken, aber es verdroß die Hessen, daß das Corpus doctrinae darin todtgeschwiegen sei. Ebenso sträubte sich die Kasseler Synode gegen die Behauptung eines Unterschieds zwischen der Invariata und Variata; sie wollte nur dem kleineren Katechismus Luthers das Ansehen eines Symbols zuerkennen, fand das Damnamus an Stelle des üblichen Improbamus höchst ärgerlich und kritisierte in scharfen Worten die Christologie des Torgauer Buchs und die Verbindung, in welche die Abendmahlslehre mit ihr gebracht sei. Eine gleiche Stellung nahm Fürst Joachim Ernst von Anhalt ein. Das von seinen Theologen gestellte Gutachten war so oberflächlich ausgefallen, daß der Fürst es vorzog, es zurückzubehalten und dem Churfürsten nur

die beiden Ausstellungen mittheilte: daß sich genanntes Buch als ein neues Corpus doctrinae proklamire, und daß Melanchthon's Loci darin nicht genannt seien. An diese ablehnenden Censuren schlossen sich auch die unter dem Einflusse des Generalsuperintendenten Paul von Eitzen abgefaßte Holsteinische an. Da eine Ausgleichung der Gegensätze unmöglich war, galt es durch festen Zusammenhalt der orthodoxen Landeskirchen die Gegner entweder zu erweichen oder zu erdrücken.

Andreä erkannte an [1]), daß in den eingesandten Censuren allerlei Erinnerungen gemacht seien, welche zum Besten und eigentlichen Verstand der Torgauer Schrift zu berücksichtigen seien. Er schlug dem Churfürsten vor, drei reine Theologen einzuberufen und berathen zu lassen, wie nach den eingelangten Censuren zu ändern wäre. Er nannte Chemnitz und Selneccer als hierzu geeignete Männer und schlug das Kloster zum Berg vor Magdeburg als Zusammenkunftsort vor. Der Fürst genehmigte diese Anträge und am 1. März 1577 traten Andreä, Chemnitz und Selneccer zu Bergen zur Revision des Torgauer Buchs zusammen. Mit Befriedigung sahen die Triumvirn, daß man bezüglich der Schriften, in denen der Grund und die Erklärung des Glaubens und Bekenntnisses begriffen, meist einig sei. Bezüglich der Ausstellungen der Ansbacher Theologen, welche eine bessere Reihenfolge der Artikel wünschten, sollte im beabsichtigten Konvent bemerkt werden, daß man sich an die Ordnung der Artikel in der Augsb. Konfession angeschlossen habe, aber auch kein Bedenken trage, diese zu verlassen. Der Tadel Etlicher wegen zu großer Weitschweifigkeit des Buches sei bereits durch den von Andreä gefertigten Auszug beseitigt. Hätten einige Censuren die Sprache zu stark gefunden, wenn gesagt worden, daß etliche Theologen von etlichen Artikeln der Ausgb. Konfession abgewichen seien, und daß es nicht Misverstand oder Wortgezänk, sondern wichtige Sachen belange, so hätten umgekehrt Hamburg, Lüneburg und Lübeck den Ausdruck zu mild genannt; die Berger Väter hielten es für das Gerathenste, geradeaus zu gehen und rund zu bekennen, was nicht geläugnet werden könne. In Betreff des Vorschlags, das Wort Unveränderlich vor der Augsb. Konfession zu streichen, hielten die Konventualen dafür, daß den Papisten

[1]) Die Belege für das Nächstfolgende stehen in meiner Abhandlung: Churfürst Ludwig von der Pfalz und die Konkordienformel, in Zeitschrift f. d. hist. Theologie 1867, Heft 1—4.



und ihren Verdächtigungen nicht besser begegnet werden könnte, als wenn man sich auf die allererste und nicht in einem Wort geänderte Konfession einzig und allein beziehe; auch glaubten sie nicht rathen zu dürfen, Luther's großen Katechismus aus der Zahl der Bekenntnisschriften zu streichen, da derselbe bei allen reinen Kirchen als eine unverdächtige Schrift gelte. Ebenso erschien es ihnen rathsam, die beiden Namen von Melanchthon und Brenz stillschweigend zu übergehen. In Formulierung der einzelnen Lehrartikel ward den Censuren möglichste Rechnung getragen, insbesondere wurden die beiden Artikel vom freien Willen und Abendmahl abgekürzt. Ueber die Personalkondemnationen bemerkten die Triumvirn, daß sie für ihre Person dieselbe nicht nur nicht verwerfen, sondern auch für eine hohe Nothdurft erachten; weil sie aber von Andern auf's Entschiedenste beanstandet werde, riethen sie, vorerst davon Umgang zu nehmen und eine hierauf bezügliche Auswahl der Personen und Schriften einer nachträglichen Berathung vorzubehalten. Zum bevorstehenden Synodus beantragten sie, nicht nur die Chur und Fürsten, sondern auch einen Ausschuß von Grafen und Städten in Sachsen und Oberdeutschland zu beschreiben. Zum Schluß unterzogen sie den von Andreä gefertigten Auszug einer Prüfung und erklärten, daß er mit dem Buch gleichstimme. Derselbe möchte auch auf dem Synodo den Theologen vorgelegt und falls er auch ihre Billigung fände, der längeren Erklärung vorgesetzt werden.

Nach vierzehntägigem Aufenthalt im Kloster Bergen legten die Triumvirn das Resultat ihrer Berathungen dem Churfürsten August vor. Dieser pflichtete bei und beantragte bei dem Churfürsten Johann Georg die Einberufung einer Generalsynode zum Abschluß des Werkes, wozu er den 25. Juni und Magdeburg vorschlug. Dem Brandenburger Churfürsten erschienen die Verhandlungen noch nicht spruchreif; er meinte, die Dinge sollten erst noch besser unterbaut werden. Auch Andreä fand es gerathener, vorher einen Versuch zu machen, den Widerspruch Hessens und Anhalts zu beseitigen. Zu diesem Zwecke ward abermals im Kloster Bergen auf Sonntag Exaudi ein zahlreicher Theologenkonvent angesetzt, zu welchem Brandenburg Musculum und Cornerum beorderte. In der Zwischenzeit wollte man sich über die Stellung des Fürsten von Anhalt und über die Bereitwilligkeit des Churfürsten Ludwig von der Pfalz zu gemeinsamem Handeln vergewissern.

Zu ersterem Zweck wurde Andreä mit dem Rath Tham von Sebotten-

dorff abgesandt. Sie kamen am 23. März zu Zerbst an und Fürst Joachim Ernst empfing sie den folgenden Morgen mit der Nachricht, daß der Bericht seiner Theologen fertig sei. Er bat Andreä, sich mit diesen zu unterreden. Andreä hatte eine drei Stunden andauernde Privatunterredung mit dem Superintendenten M. Abraham Ulrich und dem Pfarrherrn M. Wolfgang Amelang. Sie bemerkten, Andreä werde beim Lesen ihres Bedenkens befinden, daß man nicht fern von einander, sie wollten auch nicht auf ihrem Kopf bestehen; würden sie in bevorstehender Versammlung eines Bessern belehrt, wollten sie an ihnen christliche Einigkeit nicht verwinden lassen. Die Chursächsischen Abgeordneten nahmen nun ihren Weg nach Wolmarstetten zu dem Administrator des Erzstifts Magdeburg, der die Aeußerung seiner Theologen baldmöglichst einzusenden versprach. Bei seiner Rückkehr wurde Andreä durch die ablehnende Erklärung der Stadt Nürnberg überrascht. Die dortigen Theologen bemerkten, sie blieben bei dem alten Bekenntnis ihrer Stadt und warnten den Magistrat, sich fremder Kirchen Streit und Irrungen nicht anzunehmen.

An den Churfürsten von der Pfalz sandten Sachsen und Brandenburg ihre Räthe mit der Bitte, er möge im Konkordienwerk als dritter Mann zu ihnen stehen. Am 26. Oktober 1576 war Churfürst Friedrich gestorben und sein Sohn Ludwig ihm in der Churwürde gefolgt. Dieser hatte bisher als Statthalter der Oberpfalz zu Amberg residirt und von seiner streng lutherischen Gesinnung in seinem Thun und Leiden die unzweideutigsten Beweise abgelegt. Gleichwohl war das Gutachten des Erbprinzen über das Torgauer Buch nicht ganz nach Erwarten ausgefallen. Zwar hielt er die Erklärung der strittigen Punkte in ihren Principalstücken und summarie in affirmativa und negativa für recht und christlich, gab aber zu bedenken, ob nicht der geänderten Augsburger Konfession auch Meldung zu thun, die Loci communes Philippi mit in's Corpus doctrinae zu ziehen und die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht allein auf die Einsetzungsworte Christi zu gründen sein möchte. Andreä hatte eine Widerlegung dieser Bedenken niedergeschrieben, welche Churfürst August an Pfalz sandte; allein Churfürst Ludwig verschanzte sich hinter einer zuwartenden Politik und antwortete: da er der Zwinglianer Irrthum keineswegs billige, vielmehr seiner lutherischen Ueberzeugung seit Jahren ziemlich entgelten müssen, wünsche er zwar das Pacificationswerk von Herzen, beharre aber auf seiner Meinung und halte nicht dafür, daß Andreä die

Pfalz'schen Motive sattsam abgelehnt habe. Die beiden churfürstlichen Räthe trafen am 25. April zu Heidelberg ein, berichteten den Churfürsten Namens ihres Herrn und legten ihre Concepte vor, wie im Namen der drei Churfürsten die evangelischen Stände zu dem auf 6. Oktober 1577 vorgeschlagenen Generalkonvent einzuladen und der Kaiser und die drei Churfürsten von dieser Versammlung zu Vermeidung alles Unglimpfs zu berichten wären. Der Churfürst erwiderte, er halte dies Vorhaben für christlich, sachverständiglich und wohl bedacht, erachte sich auch schuldig, es bestens in's Werk zu setzen, nur begehre er erstens, daß man Frankreich durch eine Gesandtschaft von der vorhabenden Vereinigung benachrichtige und wider die Verfolgung der Reformirten Vorstellung thue; zweitens, daß das Torgauer Buch auch an seine Brüder Johann Casimir und Georg Hans gesandt werde.

Am 19. Mai trat der zweite Konvent zu Berg zusammen. Hatte der erste nur die Aufgabe gehabt, die Vorlagen für einen Generalkonvent vorzubereiten und sich über die darauf zu stellenden Anträge zu verständigen, so sollte dieser zweite Konvent eine fertige Ueberarbeitung des Torgauer Buches unter Berücksichtigung der eingelaufenen Bedenken bewerkstelligen. Die Berathungen erforderten mehr Zeit, als vorgesehen war, verliefen auch nicht so einträchtig wie die vorangegangenen: Chyträus war der Geist des Widerspruchs, der gegen alle Abänderungen des Torgauer Buchs, namentlich gegen Einschiebung der vielen lutherischen Belegstellen von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl protestierte, und da er meist überstimmt wurde, sehr verstimmt und gereizt das Kloster verließ, jeden Antheil an der neuen Formel in Abrede ziehend. Am 28. Mai wurde die unter dem Namen des Berg'schen Buchs bekannte Formel zum Abschluß gebracht. Mit der neuen Revision hatte sich der specifisch lutherische Lehrinhalt reiner und präciser ausgeprägt. An Churfürst August erstatteten die Konventualen am gleichen Tag ihren Bericht. Hatte Jener von ihnen begehrt, die Formel genau durchzuprüfen, damit sie einer baldigst einzuberufenden Synode vorgelegt werde, so hielten sie jetzt diesen Prozeß nicht für rathsam, da die zuletzt eingekommenen Bedenken bezeugten, daß nicht nur die Kirchendiener an etlichen Orten sich in der Lehre ganz verdächtig erzeigten, sondern auch die Herrschaften daselbst mit solchen opinionibus oder praeiudiciis eingenommen sein möchten. Als den sichersten Weg beantragte der Konvent, daß vorerst schriftlich bei den andern Ständen die Unterschrift dieser Ver-

gleichung gesucht würde, und zwar zunächst bei denjenigen Ständen, da man der Theologen gewiß wäre. Wenn nun solche Subskription bei diesen Chur und Fürsten, Frei- und Reichsstädten erlangt, alsdann möchte die Schrift auch an die übrigen Stände gelangt werden, und da denselben der dreien Chur, der Fürsten und Stände einhelliger Konsens durch die erfolgten Unterschriften gewiesen, auch ihnen ihre Motive widerlegt, möchte auch bei denselben die Subskription zu erhalten sein. Damit aber die andern Fürsten und Stände, so sich der Subskription halben noch nicht richtig erklärt, sich nicht zu beklagen, daß ihnen die Subskription mehr pluralitate votorum, denn mit Zeugniß der Wahrheit aufgedrungen, hielten wir nochmals dafür, im Fall sie sich mittlerzeit nicht besser vernehmen ließen, daß die Subskription nicht bloß von ihnen begehrt, sondern ihnen ihre Bedenken mit zu dem Grund in Schriften daneben abgelehnt, sonderlich aber nothdürftiger und gründlicher Bericht gethan, warum man der Scriptorum Philippi mehr nicht denn die Augsburger Konfession und Apologie einverleiben könne, auch sonst seiner nicht ausdrücklich Meldung geschehen und gleichwohl in Kirche und Schule frei gelassen, sich seiner Schriften vermöge dieser Erklärung wie auch anderer alter und neuer Kirchenlehrer zu gebrauchen und also mit Uebersendung dieses Berichts oder durch eine Schickung die Subskription gesucht, und da sie alsdann auf ihrer vorgefaßten Meinung verharren und sich nicht weisen lassen wollten, man der Gebühr nach doch gegen ihnen gehandelt. Aus welchem Allem E. Churfürstl. Gnaden zu ermessen, daß wir noch der Zeit und in diesem Conventu nichts Gewisses schließen könnten, wie die Proposition den Theologen zu thun, da es zu einer allgemeinen Versammlung kommen sollte."

Der Berger Konvent hatte somit den Plan als unausführbar erkannt, durch eine Generalsynode zur Einigung zu gelangen. Statt dessen sollten die Widerstrebenden durch Einzelverhandlungen gewonnen werden und dieses erschien um so leichter, wenn ihnen durch große Zahlen Zustimmender imponirt werden könnte. Die Churfürsten zu Sachsen und Brandenburg ließen sich diesen Vorschlag gefallen und trafen sofort Anstalten, die Sammlung der Unterschriften in ihren Gebieten zu betreiben. Um so wichtiger war es, auch den zaudernden Churfürsten von der Pfalz zu gleichmäßigem Vorgehen zu bestimmen. Am 2. Juni wurde diesem das Berg'sche Buch übersandt. Als er abweisend geantwortet, wurde Hans von Berbisdorf nochmals an ihn abgeordnet, ihm vorzuhalten, welche Gefahr eine Verzögerung dem

ganzen Werk bringen müßte; aber nochmals schützte der Fürst allerlei Hindernisse vor, doch versprach er eine Erklärung, sobald das Bedenken seiner Theologen eingekommen wäre. Nach Einnahme desselben schrieb er: er erkläre ungescheut und ohne einige Simulation, daß er sich die im Berg'schen Buch und Extrakt verfaßte Lehre in ipso fundamento, beide in affirmativa und negativa wohlgefallen lasse; doch habe er noch etlicher Punkte wegen Bedenken: erstens sollten die Worte: erste, unveränderte vor der Augsburger Konfession gestrichen, zweitens im Artikel vom freien Willen der verhaßte Namen Synergisten beseitigt, drittens im Artikel vom Abendmahl die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes nur auf die Einsetzungsworte gegründet, viertens beim Artikel von der Majestät Christi etliche phrases in abstracto zu reden unterlassen, endlich fünftens in der Antithesi das scharfe Wörtlein Damnamus vermieden werden. Vor Erfüllung dieser Ansinnen weigerte Churfürst Ludwig den Beitritt zum Konkordienwerk. Die Unfertigkeit der kirchlichen Zustände in der Pfalz, zumeist die Rücksicht auf den Landgrafen Wilhelm ließen ihn nicht zu einem Entschluß kommen, vielmehr dünkte ihm das Vortheilhafteste, das ganze Werk in die Länge zu ziehen, und dieses gelang ihm.

Churfürst August betraute mit Einsammlung der Unterschriften zum Bergischen Buch in seinem Lande eine aus Andreä, Selneccer und Lyser bestehende Kommission. Diese beobachtete überall das gleiche Verfahren: erst ward in einem Vortrag die nöthige Erklärung über Entstehung und Inhalt der Formel gegeben, dann das Buch selbst verlesen und Jedermann aufgefordert sich darüber offen zu erklären, entweder es unbedingt durch einfache Namensunterschrift zu approbiren, oder freimüthig seine Bedenken laut werden zu lassen. Nirgends ward auf ernstlichere Schwierigkeiten gestoßen. Daß nicht Wenige gegen ihre Ueberzeugung unterschrieben, ist nicht zu bezweifeln, aber ungerecht wäre es, die Kommissäre dafür verantwortlich zu machen. Der Brandenburger Churfürst hatte in ähnlicher Weise die Unterschreibung in seinen Landen angeordnet; die Kommission bestand aus Musculus, Cornerus und Coelestin. Auch in den unter Chemnitz' Einfluß stehenden Kirchen Niedersachsens ging das Sammeln der Unterschriften glatt von Statten; nur Bremen weigerte sich. Auch in Württemberg erfolgte die Zustimmung ohne Mühe. Der Widerspruch, welchem das Torgische Buch im Jahre 1576 in Ansbach gefunden hatte, bewog Andreä den Churfürsten um die Ermächtigung zu bitten, in eigener Person mit den dortigen Theologen wie mit der

Stadt Nürnberg zu unterhandeln. Am 25. Oktober 1577 traf er bei Markgraf Georg Friedrich zu Anhausen ein. Die Ansbach'schen Superintendenten, Dekane und deren Adjunkten unterschrieben einhellig. Nach einem Aufenthalt weniger Tage in der Heimath kam Andreä in Begleitung des Ansbach'schen Raths Andreas Mußmann am 6. November nach Nürnberg. Der Rath gestattete ihm nicht eine Unterredung mit den Theologen, versprach aber, das Buch durch sie prüfen zu lassen und ihre Bedenken an den Churfürsten zu senden. Alle Versuche einer Umstimmung des Raths mißglückten, Andreä mußte unverrichteter Dinge abziehen und eilte zur Kirchenvisitation nach Chursachsen zurück. Schon am 10. December übersandte der Rath Nürnbergs das in den stärksten Ausdrücken ablehnende Bedenken seiner Theologen an Markgraf Johann Friedrich mit der kurzen Bemerkung, daß er seine Unterschrift verweigere.

An der Spitze der Gegner des Bergischen Buchs stand Landgraf Wilhelm, ein Fürst von mehr Willens- als Urtheilskraft, von weniger Wissen als Gewissen, von seiner eigenen Trefflichkeit überzeugt und mit seinen theologischen und linguistischen Kenntnissen prahlend. Er gab sich alle Mühe, die Landgrafen zu Marburg und Darmstadt und derselben Theologen zur Verwerfung der Konkordienformel zu stimmen. Es gelang ihm dieses auf dem Generalkonvent der Hessischen Geistlichen, der im November 1577 zu Treysa bei Ziegenhaim abgehalten wurde und sich am 24. d. M. auf folgenden Abschied vereinigte: Man möge mit Unterschreibung des Buchs noch eine Zeitlang an sich halten, weil einerseits viele andere Theologen auch noch nicht unterschrieben hätten und sie andererseits nicht wissen könnten, wie es an den Orten, da man mit der Subskription so zeitlich und eilends fortgeschritten, gerathen wolle; der Artikel von Christi Person sei im Buch nicht klar und eigentlich genug distinguiert; sie wollten die ungewöhnlichen disputierlichen phrases in Kirchen und Schulen nicht treiben, de communicatione proprietatum in abstracto nicht reden, noch sich auf die disputabiles terminos begeben. In ihrem Gesammtschreiben erklärten die drei Landgrafen: sie und ihre Theologen hätten zwar befunden, daß das Buch in den meisten Punkten christlich und wohl gestellt sei; aber die von ihnen gemachten Erinnerungen seien wenig beachtet worden, weil die Autores mehr auf ihre Privataffectiones als auf die Religion gesehen hätten; die Doctrinalia wären um der Einfältigen willen etwas enger und bevor ab in feine kurze Schlußreden einzuziehen. Im Corpus doctrinae könnten sie

nicht nur die Betonung der Unveränderten Augsburger Konfession, sondern auch die Kanonisierung von Luther's Lehr- und Streitschriften nicht billigen. Ebenso müßten sie wünschen, daß die gehässige, affektierte und weitläufige Erzählung so vieler Errorum und Antithesium so viel möglich eingezogen, sonderlich aber die zu viel gehässige Unnamen und Epitheta gelindert würden. Weiter sei das neue Dogma Ubiquitatis wohl in Acht zu nehmen; nicht nur sei es ohne Noth, sondern auch schädlich, die disputierliche Ubiquität zum Nebenfundament der wahren Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Nachtmahl zu setzen. Endlich könnten sie zu dem Kondemniren der Zwingli'schen Opinion nicht zustimmen. Ganz die gleichen Einwendungen erhob Fürst Joachim Ernst zu Anhalt mit seinen in den letzten Augusttagen zu Nienburg versammelten Theologen. Besonders fochten sie den von Andreä unterstandenen Prozeß an, der in diese Lande wie ein Fuchs geschlichen, vorgewandt, sein Thun geschehe der Schule zu Wittenberg und Philippo zu Ehren und zu Bestem, nun aber, nachdem seine Phantasie unter großen Häuptern begriffen, ganz das Widerspiel beweise, wie die Anhalt'schen seiner Spermologia und erlogenen Ubiquität in den Zaum gegriffen, sich als derselben adversarium mit Mund und Werk und damit seine weibische Unbeständigkeit weltrüchtig gemacht und dagegen auch auf jetzigem Herumschweifen Philippum als einen abgöttischen Salomonem ausgeschrien. Fürst Joachim Ernst nahm an der pöbelhaften Form, in welche seine aufgeblasenen Theologen ihr Gutachten kleideten, keinen Anstoß und sandte es an den Churfürsten in der Hoffnung, hiermit jedes weiteren Ansinnens in Konkordiensachen überhoben zu sein. Aus Schleswig-Holstein lief ein schneidender Protest des Paul von Eitzen ein. Auch aus Pommern kam ein Absagebrief: die im Februar 1578 zu Greifswalde versammelte Synode der Pommer'schen Geistlichkeit verwarf auf Antrag des Superintendenten Runge die Unterschrift; sie wollte von der unveränderten Augsburger Konfession und vom Ubiquitätsdogma nichts wissen und erklärte die Fassung des Artikels vom freien Willen im Torgauer Buch annehmbarer als im Bergischen. Umsonst bot Chemnitz seinen ganzen Einfluß auf; eine Stettin-Pommer'sche Generalsynode bestätigte am 1. Mai 1578 die Beschlüsse der Greifswalder Synode. Als entschiedener Gegner des Konkordienwerks trat endlich auch Pfalzgraf Reinhardt bei Rhein auf. Er schrieb an Churfürst August, er könne nicht unterschreiben, weil er vermerke, daß bisher ungebräuchliche phrases

dem Buch einverleibt seien, auch leichtlich dadurch allerhand Weiterung erweckt und den Widersachern zu ungereimten Kalumnien Eingang gemacht werden möchte. Er halte nochmals nicht für unrathsam, dem Gebrauch der Apostel nachzufolgen: Wenn Trennungen in den Kirchen vorgefallen, daß solche in einer gemeinen christlichen Versammlung erklärt, erledigt und von Allen approbiert worden seien, wozu einen Religionstag oder Konventum auszuschreiben nochmals von Nöthen sein sollte.

Angesichts der vielen Proteste, welche gegen das Bergische Buch eingekommen waren, mußte sich Churfürst August fragen, ob durch Beharren beim Wortlaut desselben das Konkordienwerk zu einem nur partiellen zusammenschrumpfen und darum zu einem Ausschluß bisheriger Verbündeter gerathen, oder ob durch eine Aenderung der Schrift die Dissentierenden gewonnen werden sollten? Ein nach Tangermünde auf 11. März 1578 berufener Theologenkonvent proklamierte nicht sowohl die Unverbesserlichkeit des Bergischen Buchs, als die Unversöhnlichkeit der in der protestantischen Welt auf einander stoßenden Gegensätze. Die Fahnenträger des Liberalismus, an ihrer Spitze Landgraf Wilhelm, strebten nur eine Abgrenzung gegen die Papisten mit freier Gewährung innerhalb des Protestantismus an, während Andreä eine Vereinigung der lutherischen Kirche beabsichtigte, welche mehr wäre als ein bloßer Protest gegen Rom, vielmehr auf positiven Grundlagen sich auferbaute. Churfürst August wollte noch immer die Hoffnung auf Umstimmung des Landgrafen Wilhelm nicht aufgeben und kam darum am 23. März mit diesem in Langensalza zusammen. Nach nutzlosem Gespräch beiderseitiger Theologen vereinigte man sich, einen großen Theologenkonvent auf 7. Juni nach Schmalkalden auszuschreiben. Da aber der Churfürst zu Brandenburg und dann der von der Pfalz hiergegen Bedenken erhoben, sollten Partikular-Konferenzen an die Stelle treten. Den Anfang machte das mit den Anhaltern am 21. August eröffnete Herzberger Kolloquium, das mit höchster Erbitterung endigte und die Kluft zwischen beiden Parteien nur noch breiter machte. Günstiger war das Resultat der Konferenz zu Schmalkalden mit den Pfälzern. Sie waren mit dem dogmatischen Gehalt der Berger Schrift ganz einig und begehrten nur Namens ihres Churfürsten untergeordnete Aenderungen. Da aber im Buch selbst ohne Erlaubnis derer, welche bereits unterschrieben hatten, keine Aenderung zugestanden werden konnte, kam man überein, in einer Vorrede dem Wunsche der Pfälzer Rechnung

zu tragen. In ihr sollte das Wort erste unveränderte vor der Augsburgischen Konfession also verwahrt werden, daß Niemand die Fürsten der Unbeständigkeit anklagen könnte; ebenso sollte darin vom einigen Grund der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl solcher Bericht geschehen, daß die Pfalz zufrieden wäre.

Andreä wurde mit der schwierigen Aufgabe betraut. Schon zu Anfang December legte er dem Churfürsten August die Entwürfe zweier Vorreden vor, von denen die eine im Namen der Fürsten und Stände, die andere im Namen der Theologen dem Konkordieninstrument vorangestellt werden sollte. Die im Januar 1579 zu Jüterbock zusammengetretene Konferenz, aus Andreä, Selneccer, Chemnitz, Chyträus, Musculus und Corneruſ bestehend, prüfte und verbesserte beide Koncepte. Der Theologenbericht sollte an den Schluß der Schrift kommen, da er eine vorsichtig abgefaßte Apologie des ganzen Werks enthielt. Churfürst Ludwig verwarf den Theologenbericht ganz und änderte die Fürstenvorrede in unannehmbarer Weise ab. Ersteres ward ihm zugestanden, an das Koncept der Fürstenpräfation nochmals die Feile gelegt und endlich durch Andreä's persönlichen Einfluß die Unterschrift des Churfürsten-Pfalzgrafen erlangt. Auf des Letzteren Forderung wurden noch mit Hessen und Anhalt Besprechungen eingeleitet; natürlich wurde von beiden die Vorrede nicht minder als das Buch selbst verworfen.

Andreä sollte nun die Unterhandlungen mit H. Julius wieder aufnehmen, der durch einen ärgerlichen Zwischenfall dem Werk auf längere Zeit entfremdet worden war. Er hatte am 6. December 1578 seinen vierzehnjährigen Sohn Heinrich Julius, der schon als zweijähriges Kind zum postulierten Administrator des Stifts Halberstadt erwählt worden war, durch den Abt zu Huysburg unter Assistenz der Halberstädter Domherren zum Bischof des Stifts weihen und seine beiden jüngeren Söhne, damit sie für katholische Stifte wahlfähig wären, tonsurieren lassen. Wie ein Lauffeuer durchzog die Kunde von diesem Aergernis ganz Deutschland, die Papisten mit Schadenfreude, die Evangelischen mit Entsetzen und Entrüstung erfüllend. Chemnitz und die übrigen Braunschweiger Geistlichen legten auf ihren Kanzeln am letzten Advent 1578 offenen Protest gegen dieses Aergernis ein, zum Theil in leidenschaftlicher Ueberstürzung: der Herzog habe seinen Sohn dem Moloch geopfert u. dgl. Chemnitz kündigte dem Herzog seine in 200 Thalern bestehende Besoldung auf, nachdem er zuvor mit dem Freimuth eines Elias dem Fürsten in einem Schreiben vom

19. December seine schwere Versündigung vorgehalten hatte. H. Julius entließ ihn seiner Stelle eines Kirchen- und Konsistorialraths und brach alle und jede Beziehung zu ihm ab. Aber bald sollte er gewahr werden, daß es auch die evangelischen Fürsten für Pflicht des Anstands achteten, jegliche kirchliche Gemeinschaft mit ihm zu suspendieren und ihn als Theilnehmer am Konkordienwerk ganz zu ignorieren. Nur Heßhusius gab Chemnitzen Unrecht und unterstützte somit die Verblendung des Herzogs. Dieser und Chemnitz appellierten an den Spruch der evangelischen Kirche. Wiederholt hatte der Herzog ein Urtheil von Andreä begehrt. Dieser tadelte zwar den vorschnellen Eifer der Braunschweiger Geistlichkeit, suspendierte aber sein Urtheil über den Vorfall selbst, den Herzog ersuchend, um dieser Privatsache willen keine Verhinderung in das allgemeine Werk einwerfen zu wollen. Er rieth, abzuwarten, bis der postulierte Bischof zu Halberstadt auch die Konkordienformel und ihre Präfation unterschreiben würde, bei welcher Gelegenheit sich H. Julius zum Besten entschuldigen und allermänniglich darthun könnte, wohin es Alles gemeint. Es ist begreiflich, daß dieser Zwischenfall dem Andreä im Interesse des allgemeinen Werks sehr ungelegen kam; bei dem Einfluß aber, den er beim Herzog genoß, muß sein Stillschweigen höchst zweideutig erscheinen; das Urtheil vollends, mit welchem er über das öffentliche Aergernis wegschleifen zu können wähnte, bleibt ein Makel auf seinem Charakter, obschon er sich damit tröstete, daß sein Verhalten die Billigung des Churfürsten August habe. H. Julius versuchte sein Gewissen zu beschwichtigen, indem er sich vorspiegelte, er habe nur Böses gethan, um Gutes zu erzielen; er schmeichelte sich, auf dem seiner Habsucht zusagenden Weg eine gänzliche Reformation des Stifts durchzusetzen. Andreä aber meinte, wenn die Sache zur Erkenntnis der Kirche käme, dazu er nicht rathe, würde es ungleiche Urtheile geben, und scheute sich nicht, auf das Gedächtnis von Brenz abzuladen, indem er an den Herzog von Württemberg (15. Februar 1580) schrieb: „Davon was Dr. Brentius sel. Meinung sein würde, wenn er noch am Leben, weiß ich gar wohl, denn er selbst auf solche Weise zum Pfaffen gänzlich, auch mit verbotenen Ceremonien, das hier nicht ist, vorsätzlich und wissentlich geweiht worden und mir das Gleichnis mehrmals gesagt: Wenn Einer im Gumpenwasser liege, müsse man zu ihm hineinspringen in's Wasser und mit Wasser saufen und also heraus erlösen". Es war Chemnitz nicht zu verargen, wenn er das diplomatische Schweigen, in das sich Andreä hüllte, bös auslegte und den Verdacht hegte, als hätte ihn

sein Mitarbeiter im Konkordienwerk im Stich gelassen. Die Erkältung der Beziehungen zwischen Chemnitz und Andreä wirkte sicher viel schlimmer, als wenn Andreä offen des Herzogs That verurtheilt hätte. Chemnitz hatte in diesem ganzen Handel mit edlem evangelischem Freimuth gehandelt; Andreä hatte sich einschüchtern lassen und dieser Mißtritt sollte sich schwer an ihm rächen.

Zwar mit H. Julius nahmen die Churfürsten die lang unterbrochenen Unterhandlungen wieder auf, indem sie am 10. September 1579 ihn freundlich zur Unterzeichnung der Präfation einluden. Er hatte die Kränkung tief gefühlt, welche in einer so langen Ignorierung lag; er wollte nun seinerseits auch spröde thun und den Churfürsten zu verstehen geben, daß es nicht klug gewesen sei, ihn so lang dem Werk fern gehalten zu haben. Nachdem er sich in seinem Antwortschreiben über Chemnitz sehr bitter beschwert hatte, machte er an der Präfation folgende Ausstellungen: 1. den sogar auf Schrauben gestellten Frankfurter Abschied könne man nicht einen christlichen, höchstens einen wohlmeinenden nennen; 2. könne man von der späteren Augsburger Konfession nicht schlechthin sagen, daß sie nur in einem andern als in dem Sinn der ersten Ausgabe verstanden worden sei, man solle gerade heraus gehen und behaupten, daß sie bisher von Calvinisten und Synergisten auf ihren Sinn gedeutet worden sei; 3. billige er nicht, daß man die, welche aus Einfalt oder Unwissenheit irrten, nicht verdammen wolle; immerhin möge man sie der Barmherzigkeit, die Halsstarrigen aber dem Gericht Gottes befehlen, damit die Irrenden sich nicht einbildeten, sie könnten ungestraft irren; 4. ganz unpassend sei der Gebrauch der scholastischen Ausdrücke formaliter, habitualiter, subjective, statt deren andere Worte zu wählen wären. Schließlich sprach der Herzog noch die Erwartung aus, daß man nach allseitiger Prüfung der Präfation vor Publicierung des Konkordienbuchs eine Generalsynode einberufe, um die Aufstellung eines Verzeichnisses aller ketzerischen Bücher und die Handhabung einer strengen Censur des Bücherwesens zu berathen. Bei diesem Anlaß hätte man Alle, die Unrechtes geschrieben, zum Widerruf aufzufordern, wie er auch selbst, wenn er mit Inthronisierung seines Sohnes auf den bischöflichen Stuhl gegen Pflicht gehandelt, seine Verirrung zu bekennen bereit sei, nur müßte sich Chemnitz zum Gleichen erbieten, falls das Urtheil gegen ihn ausfiele. Gehe man aber auf diese Vorschläge nicht ein, so werde er so wenig als irgend ein Anderer der niedersächsischen Kreisstände das Konkordienbuch unterzeichnen.

Churfürst August erschrak über dieses Bedenken, als dessen Urheber er mit Recht Heßhusium ansah, und hielt es für nöthig, den Herzog durch ein Gesammtschreiben der drei Churfürsten, das Andreä überreichen sollte, zum Verzicht auf seine Bedingungen zu veranlassen. Der Churfürst von Brandenburg unterzeichnete das ihm zugestellte Schreiben ohne Anstand, während der Pfalzgraf unter dem Vorwand, jetzt eben mit der Reformation der Heidelberger Universität beschäftigt zu sein, zögerte. Die Zwischenzeit ward dazu benützt, sich mit den niedersächsischen Ständen zu vergleichen, welche (zumeist auf den Rath von Chemnitz) gleichfalls die Prädicierung des Frankfurter Abschieds als eines christlichen beanstandeten. Andreä kam mit Chemnitz dahin überein, das Wort christlich zu streichen und beide Theologen setzten (1. Febr. 1580) ein „kurzes Verzeichniß etlicher weniger Artikel auf, so in der Präfation ohne Veränderung des darin gesetzten Verstands unterlassen oder verbessert werden möchten“. Churfürst August theilte dieses Verzeichniß an Brandenburg mit und beide Churfürsten befahlen Andreä und Chemnitz, auf den 25. Febr. im Kloster Bergen zusammenzukommen, die letzte Feile an das Konkordienbuch zu legen.

Andreä's Aufenthalt in Wolfenbüttel dauerte über Erwarten lang. Schließlich gelang eine Einigung. Andreä gestand die Auslassung des Wortes Christlich vor dem Frankfurter Abschied zu; er verständigte sich mit dem Puristen über den Gebrauch der lateinischen Schulwörter, ja er vermochte diesen, auf ein Verbleiben eines Generalsynodus bis nach vollzogener Veröffentlichung des Konkordienbuchs einzugehen; nur in Betreff der andern Edition der Augsburger Konfession und der Kondemnation beharrte der Fürst auf seinem Verlangen und erklärte wegen dieser beiden Punkte die Präfation nicht ohne eine Klausel unterzeichnen zu können.

Chemnitz und Andreä beriethen sich am 25. Februar nochmals im Kloster Bergen über die Vorrede. Der Verkehr beider Theologen war diesmal kein brüderlich-vertraulicher. Zwar gab der mehr Aenderungen beantragende Chemnitz dem Andreä nach; sobald er aber nach Hause zurückgekehrt war, machte er dem Andreä über seine papistische Tyrannei und Wankelmüthigkeit Vorwürfe in einem Briefe, welchen er absichtlich an Höfen und Städten verbreitete. Auch Chemnitz gönnte jetzt einem natürlichen Affekt Raum.

Andreä hatte wohl Grund, sich gegen L. Osiander zu beklagen: Wenn er eine Lücke verzäune, so risse der Teufel an einem anderen Ort drei oder mehr auf. Churfürst von der Pfalz erhob neue Be-

denken und kam auf sein früheres Begehren, die Einberufung einer Generalsynode vor Veröffentlichung des Buchs zurück, da er auf eine so große Zahl dissentierender Stände nicht gefaßt gewesen sei. Andreä mußte abermals in die Pfalz reisen. Mit Mühe gelang es ihm, die beiden pfälzischen Hofprediger zum Schweigen zu bringen und den Churfürsten noch vor Thorschluß zu gewinnen.

Vom Markgraf von Baden begab sich Andreä auf Begehr des Pfalzgrafen Philipp's Ludwig in das Zeller Bad, wo sich auch H. Hans von Zweibrücken befand. Mit letzterem unterredete er sich eingänglich über das Konkordienwerk und schied von ihm in der Hoffnung, ihn gewonnen zu haben. Nicht nur die Reise, sondern auch die unausgesetzte verdrießliche Handlung hatte ihn, wie er an Churfürst August schrieb, ganz matt gemacht; dazu hätten ihn die Hämorrhoiden angegriffen, daß man ihm die Rückkehr nach Chursachsen in der großen Hitze nicht rathen wolle. Er begab sich darum auf einige Wochen zu Weib und Kindern in die Heimath und bat den Churfürsten, diesen Verzug entschuldigen zu wollen.

Schon im J. 1578 war unter Andreä's Leitung in der Dresdener Officin der Druck des Konkordienbuchs begonnen worden. Auch in das Lateinische wurde damals schon die Formel gebracht und diese Uebersetzung im April 1579 nebst einem gedruckten deutschen Exemplar im höchsten Vertrauen an Chemnitz überschickt, daß er etliche Vertraute aus dem Braunschweiger Ministerio zu sich nehme und beide Exemplare fleißig gegen einander kollationire. Am 12. April 1579 konnte Andreä dem Churfürsten berichten, daß die Konkordienformel ganz gedruckt sei und nur noch die Präfation und Unterschriftenliste fehle. Letztere wünschte Andreä möglichst vollständig, „daraus männiglich zu sehen, daß es nicht ein eigensinnig Werk etlicher weniger Theologen, wie bisher Etliche vorgegeben, sondern so vieler tausend Kirchenlehrer einhelliger christlicher Konsens". Zur Beruhigung des Churfürsten berichtete er, daß diese Unterschriften nicht viel Papier verschlingen würden, da bei 650 Namen auf einen Bogen gebracht werden möchten. Die Präfation war schon gedruckt an die Stände ausgegeben worden und wurde nach den nöthig erachteten Aenderungen umgedruckt. Vor Erscheinen der Pfälzischen Abgeordneten mit ihren neuen Bedenken waren die fertigen Exemplare bereits nach Leipzig geführt und das Buch mit dem Titel daselbst öffentlich ausgestellt, obschon wegen Fehlens etlicher Bogen keines verkauft wurde. Sobald der Churfürst von der Pfalz seinen Beitritt erklärt hatte, war der erste

Bogen der Präfation wegen veränderten Titels und die Dicta Patrum wegen der Streichung des Worts Appendix umgedruckt und es sollte sich treffen, daß am 25. Juni in Dresden öffentlicher Jahrmarkt gehalten und an dem Tag, an welchem vor fünfzig Jahren die Augsburger Konfession (gleichfalls an einem Sonnabend) dem Kaiser übergeben worden war, das Konkordienbuch erstmals öffentlich ausgegeben wurde. In den ausgegebenen Exemplaren fand sich eine Ungleichheit in Betreff des lutherischen Tauf- und Traubüchleins. Dieses war in einem Theil der ursprünglichen Dresdener Ausgabe und in einem Magdeburger Nachdruck dem kleinen Katechismus angehängt, während es in der officiellen Dresdener Ausgabe und dem gleichzeitig in Württemberg veranstalteten Druck fehlte. Die Ungleichheit gewann Bedeutung, als es sich um die Frage handelte, ob die drei zwischen den Churfürsten auszuwechselnden Exemplare des Konkordienbuchs diesen Anhang enthalten sollten oder nicht? Brandenburg war ebenso entschieden für die Beibehaltung, als Pfalz für seine Ausscheidung. Andreä und Chemnitz, die bei der Visitation der Universität Jena zusammengetroffen waren, schlugen folgenden Ausgleich vor: es solle dem Drucker ein gemeiner Befehl zugehen, jene beiden Büchlein Allen, die es begehrten, mitzutheilen. Dieser gelinde Weg war dem Brandenburger Churfürsten zu gelind; er beantragte einen Zusammentritt etlicher chursächsischer und churbrandenburgischer Theologen zu Jüterbock, welche berathen mögen, wie man durch eine in die drei Archivexemplare der Churfürsten aufzunehmende Nebenerklärung den Streit beilegen möge. Churfürst August war der ewigen Theologenzusammenschickungen herzlich müde, ließ aber die von Brandenburg gewünschte Nebenerklärung koncipiren. Brandenburg war damit zufrieden, aber Churfürst Ludwig wollte von diesem die Uneinigkeit verewigenden Anhängsel nichts wissen und legte einfach in seine Kanzlei ein Exemplar ohne Tauf- und Traubüchlein.

Hiermit war ein Werk zu Ende geführt, das Andreä mit jugendlicher Begeisterung in Angriff genommen und dessen Ausführung er seine ganze Manneskraft geopfert hatte. Das Konkordienwerk ist unbestritten Andreä's Werk. Chemnitz war darin nur sein Mitarbeiter, wenn auch ein sehr einflußreicher. Es ist eine Geschichtsfälschung, wenn man stets wieder versucht, dem Chemnitz den dogmatischen Gehalt der Schrift zuzuschreiben und nur die unliebsamen Parthien des Buchs auf Rechnung des unduldsamen, extremen, ubiquitistischen Andreä zu setzen. Umgekehrt war es der Einfluß und (ich stehe nicht an zu

sagen) das Verdienst des Chemnitz, den anfänglich zu weitherzigen Andreä zu positiverer koncíserer Haltung vorwärts zu drängen und ihm zu zeigen, daß eine Konkordie der lutherischen Partei mit den Kryptocalvinisten einem Selbstmord Jener gleichkäme. Die Konkordie sollte ein Losungswort sein, an dem sich Freund und Feind rein lutherischer Denkweise erkennen möchten. Das ist sie geworden und bis in unsere Tage hinein geblieben. Sie ist die Krystallisirung des altlutherischen Lehrtypus. Sie hat diesem nichts vergeben, noch etwas Neues hineingetragen. Es ist ein wohlfeiler Witz, sie eine diskorde Konkordie zu nennen, als ob nicht jede göttliche Wahrheit die Scheidung von der Lüge zur Entscheidung brächte. Wirft man der Konkordienformel die Kämpfe vor, welche sich an ihre Veröffentlichung knüpften, so vergesse man nicht, welche Uneinigkeit und Zerklüftung der Theologen, welche Zerfahrenheit und Auflösung der Kirchen ihr vorangingen. Der Vorwurf aber, daß sie den Kreis der Konkordisten zu eng gezogen habe, wäre nur dann gerechtfertigt, wenn er mit Vorlegung einer andern Einigungsformel verbunden würde, welche unter den damaligen Verhältnissen Aussicht auf größeren Erfolg gehabt hätte.

Andreä kehrte aus der schwäbischen Heimath über Onolzbach nach Chursachsen zurück. Die dortigen Räthe hielten ihn abermals zur Vereinigung der Kirchenordnung auf, so daß er erst zu Anfang August wieder in Dresden ankam. H. Ludwig hatte ihm ein Schreiben mitgegeben, darin er den Churfürsten bat, seinen Kanzler nun in thunlichster Bälde zu entlassen, nachdem nicht nur das Hauptwerk zu Ende geführt, sondern auch Kirchen, Schulen und Konsistorien Chursachsens so weit gebracht seien, daß sich selbiges Alles successu temporis in bessere und noch richtigere Ordnung schicken werde. Andreä kam auch selbst mit der Absicht zurück, seine Wirksamkeit in Chursachsen möglichst schnell zum Abschluß zu bringen. Wie er von Anfang an ein besonderes Augenmerk auf Wittenberg, als den Heerd aller dogmatischen Irren und Wirren, gerichtet hatte, so wollte er nicht scheiden, ohne zuvor hier nochmals die Lehre der Konkordienformel öffentlich gerechtfertigt zu haben. Er schreibt an den Churfürsten [1]: „Damit bösen Leuten das Maul auch in dem gestopft würde, die vielleicht vorgeben möchten, inmaßen außerhalb Landes in öffentlichem Druck geschehen, daß solches mehr mit Gewalt, denn mit

[1] d. d. Dresden, 1. November 1580. Dr. A.

gutem Grund Gottes Worts gehandelt, demnach die Leut mehr aus Furcht und nicht aus Liebe der Wahrheit gehorsamen müssen, und sonderlich die arme studierende Jugend des rechten Verstands geweist würde und berichtet, wie gefährlich sie durch die betrügliche Irrwisch oder Geister vom rechten Weg abgeführt, hab ich von dem Hauptstreit, dadurch dieser Land Kirchen und Schulen fürnemlich veruneinigt, nemlich von der Person Christi und dem hl. Abendmahl eine öffentliche Disputation zu Wittenberg vier Tag lang continue nach einander gehalten und der Jugend öffentlich angezeigt und zum Augenschein erwiesen, was für eine gotteslästerliche Lehr die durch E. Chf. G. abgeschafften Theologen von beiden Artikeln auf der hohen Schul mit Lehre und allermänniglich in öffentlichem Druck einzubilden sich unterstanden, welchen Bericht nicht allein die in der Lehr zuvor richtig sondern auch etlich viel, so unrecht unterwiesen, jetzt aber den Grund gehört, angenommen und dafür Gott herzlich gedankt haben. Dagegen aber wie sich etliche unter den professoribus erzeigt, so die Jugend gern in Irrthümern erhalten gesehen und im Haß wider Luther's Lehr besonders gestärkt, besonders Einer unter denselben sich unterstanden, öffentlich zum dritten Mal vor der versammelten unschuldigen Jugend und andern verständigen ungelehrten Leuten zu reden, auch mit Schriften zu erweisen sich erboten, daß die ausgetriebenen Theologen nicht wegen falscher unreiner Lehr sondern um anderer Ursach willen durch E. Chf. G. abgeschafft seien, deß werden E. Chf. G. auch ohne Zweifel vorlängst berichtet worden seyn. Demnach denn die Jugend und männiglich die Ohren gespitzt und gewartet, was endlich daraus werden wolle. Darum ihnen noch mit besondern Titeln und Commendationibus fort und fort der communis praeceptor Philippus, so dieses Jammers Hauptursächer, eingebildet worden, so oft auch nur sein Name von gedachtem Professor genannt worden, sie mit sonderer Reverenz alle die Paret allzeit abgenommen, wenn aber der Name Jesus genannt worden, die Paret oder Hüt sitzen lassen, und wenn ich nicht mit guter Bescheidenheit gegen Philippi Person gefahren und männiglich greifen müssen, daß ihre praeceptores bis auf diesen Tag mit Betrug umgangen und also in der Disputation öffentlich zu Schanden worden, dagegen aber gottlob Dr. Luther wiederum mit seiner Lehr zu Wittenberg von den Todten erstanden, sind sie bis zu Ende der Disputation still gewesen und derselben gänzlich und nicht mit weniger Anzahl den letzten als den ersten Tag abgewartet."

Am 12. Oktober hatte Andreä 300 Thesen über Christi Person

und 285 über das Abendmahl veröffentlicht, um darüber am 17. und den folgenden Tagen in Gemeinschaft mit dem Universitätskanzler M. Johann Schütz und dem Professor der Theologie M. Henricus, welche mit dieser Disputation den theologischen Doktorgrad nachsuchten, zu disputieren. Als besonders leidenschaftlicher Opponent erzeigte sich der damalige Universitätsrektor Dr. Vitus Winshemius, der sich nicht scheute, die studierende Jugend auf die Jesuiten, als die im Artikel de persona Christi reine Lehrer wären, zu verweisen, daß sie von ihnen lernen sollten, wie man von diesem Geheimnis recht rede, nemlich daß Christo mit seiner Menschheit die Allmächtigkeit nicht allein nicht mitgetheilt sei, sondern daß man derselben auch mit Wahrheit den Namen der Allmächtigkeit nicht beilegen könne, wenn ihr denn auch die Gottheit nicht mitgetheilt worden sei. Natürlich schrieben sich beide Parteien den Sieg zu. Die Calvinisten entblödeten sich nicht, allerlei Absurditäten in die Welt auszuschreien, welche dem in die Enge getriebenen Andreä entschlüpft sein sollten und sich insbesondere des wiederholten Ausrauschens zu rühmen, mit dem die Studenten Andreä geantwortet hätten. Es ist bezeichnend, daß die Gegner der Konkordienformel auf diese, übrigens von ihnen erdichtete Ungezogenheit der Studenten ein besonderes Gewicht legten und die falsche Nachricht nach allen Seiten hin ausposaunten. Als auch die Prädikanten Bremens diesem pöbelhaften Kunstausdruck der Wittenberger Beifall klatschten, antworteten ihnen die Württemberger [1]: „Es ist eine öffentliche unverschämte Unwahrheit, daß die Studenten zu Wittenberg Dr. Andreä in seiner Disputation sollten öffentlich applodiert und ausgerauscht haben. Dagegen als Dr. Jakob vier Tage nach einander zu Wittenberg öffentlich disputiert und aller Fakultäten Doctores, magistros, Studenten fleißig und freundlich gebeten, in der ganzen Versammlung aller Studenten in Gegenwart mehr denn tausend Personen fürzubringen, daß sie etwas in der gedruckten Disputation gefunden hätten, das sie dem Wort Gottes zuwider erachteten, die er auch alle freundlich gehört und sie mit Gottes Wort berichtet hat, daß nicht allein hochgelehrte und fürnehme Personen, so zuvor durch die von Wittenberg ausgetriebenen Calvinisten anders gelehrt worden, nach beschehenem Fürbringen ihrer Argumente und eingenommenem Bericht ihm und seiner fürgebrachten Lehre christlich Zeugnis gegeben, sondern als sich der damalige Rektor vor der versammel-

[1]) Gründlicher Bericht, Tübingen 1585, S. 666.

ten Jugend vernehmen lassen, daß in Dr. Jakob's Disputation eine neue gotteslästerliche und in diesen Landen zuvor unerhörte Lehre fürgebracht, dadurch die Jugend verwirrt und die Schule verunreinigt, daß sie alle zugleich in einem Augenblick aufgewüscht und dermaßen bewegt mit solcher Rede, daß Dr. Jakob in Sorge gestanden, sie möchten etwas Thätliches wider ihn vornehmen, hat er sie wiederum mit guten freundlichen Worten gestillt und aus Dr. Luther's Schriften unter andern vielen Zeugnissen auch diese seine Worte herausgelesen: „„Auf diese Rede werde ich vielleicht andere Schwärmer kriegen, die euch fahen wollen und fürgeben: Ist denn Christi Leib an allen Enden, so will ich ihn fressen und saufen in allen Weinhäusern, aus allen Schüsseln und Kannen, so ist kein Unterschied zwischen meinem Tisch und des Herrn Tisch. O wie wollen wir ihn zerfressen! Denn solche schändliche Säue sind wir heillose Deutsche das mehrer Theil, daß wir weder Zucht noch Vernunft haben."" Nochmals wandte er sich zu dem Rektor und las noch folgende Worte Luther's, die gleich auf die vorhandenen folgen: „„Hier hörst du es nun, du Sau, Hund oder Schwärmer, wer du unvernünftiger Esel bist, wenngleich Christi Leib an allen Enden ist, so wirst du ihn darum so bald nicht fressen noch saufen noch greifen, auch so rede ich mit dir nicht von solchen Sachen, gehe in dein Saustall oder in dein Koth!"" Und als er solche Worte erzählt, stund er auf, neiget sich gegen den Rektor und bat um Verzeihung, er sollte ihm solches nicht unfreundlich vermerken, daß er mit so häßlichen Worten wider ihn geredet, denn es wären nicht seine sondern nur Luther's Worte, mit welchen er alle die empfangen und abgefertigt, die aus der christlichen Lehr von der Majestät und Allgegenwart Christi solche abscheuliche Folgerung dichtet, und darauf der Rektor dermaßen von den Studenten ausgelacht worden, daß Dr. Jakob eine gute Weile still halten müssen, bis sie ihn genug ausgelacht haben." Daß sich freilich die Professoren durch solche Disputation nicht belehren ließen, zeigte sich, als am 25. Januar des folgenden Jahres die churfürstlichen Kommissaire Selneccer und Avenarius von Wittenbergs Professoren die Unterschrift zur Konkordienformel begehrten. Andreä segnete sich, mit diesem Auftrag nicht mehr betraut zu werden, er hatte von der giftigen Charakterlosigkeit und heimtückischen Arglist eines guten Theils derselben mehr als genug zu leiden gehabt. (Schluß im nächsten Heft.)

Pragmatische Analyse der großen Einschaltung des Lukas.[1])

Lukas 9, 51—18, 14.

Von

A. Resch,

Pastor primarius in Zeulenroda, Fürstenthum Reuß.

II.

Die johanneische Berichterstattung über die Auferweckung des Lazarus zerfällt sichtlich in drei Theile:

A. Die Einleitung Joh. 11, 1—16 = Lk. 13, 31—33.

B. Das Wunder selbst Joh. 11, 17—44, bei Lukas vacat.

C. Das Nachspiel Joh. 11, 45—54 = Lk. 13, 34. 35.

Wir unterwerfen zuerst die Einleitung einer synoptischen Untersuchung.

Nach Joh. 11, 1 ff. trifft die Botschaft von der Erkrankung des Lazarus Jesum in Peräa. Trotzdem verweilt Jesus noch zwei Tage daselbst, bis er aufbricht: *τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπῳ δύο ἡμέρας.* Joh. 11, 6. Man hat diesen Zug unnatürlich, als eine von Johannes künstlich angebrachte Steigerung des Wunderbaren, als ein Symptom der Unglaubhaftigkeit für die ganze johanneische Darstellung gefunden.

Aber nach Lk. 13, 32 ist dieses zweitägige Verweilen Jesu in Peräa pragmatisch auf das Beste motiviert durch die dort vor dem Verlassen jener Landschaft noch zu bewältigende Arbeit. Zweimal ertönt in Lk. 13, 32. 33. das charakteristische *σήμερον καὶ αὔριον* zur Bezeichnung der Zeit, für welche Jesus durch sein Wirken noch an Peräa gefesselt ist. Allerdings wird thatsächlich dadurch eine Steigerung des Wunderbaren bei der an Lazarus zu vollziehenden Todtenerweckung herbeigeführt. Aber eine solche Steigerung des Wunderbaren kündigt ja auch der Herr selbst an, und zwar nicht im johanneischen Evangelium, sondern in der ältesten evangelischen — von der Kritik erst wieder entdeckten — Quellenschrift, mit den Worten: *καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι.*

---

[1]) S. Jahrb. f. D. Th. XXI., 654 ff.

Wenn somit Johannes von dem Vorwurf einer künstlichen Steigerung des Wunderbaren völlig befreit ist, so könnte dieser Vorwurf höchstens auf Jesum selbst zurückfallen. Aber diese Annahme zergeht durch die synoptische Vergleichung zwischen Johannes und Lukas wie der Schnee vor der warmen Frühlingssonne. Denn — wiederum nicht nach der johanneischen Erzählung, wohl aber nach dem Berichte der Logia Matthäi bei Lk. 13, 33 — ertönt aus Jesu Munde das in diesem heiligen Munde so wohl bekannte *δεῖ με*, aus welchem hervorgeht, daß nach seinem innersten Bewußtsein der über ihm schwebende göttliche Rathschluß ihn zwang, weder eingeschüchtert durch die Drohungen des Herodes, noch überwältigt durch den aus Bethanien ertönenden Ruf der Liebe, Peräa einen Tag früher zu verlassen, als bis sein Werk daselbst vollendet war.

Nicht in der Nacht eigenen Wählens oder selbstischen Wirkens, sondern in dem Lichte des göttlichen Rathschlusses geschah sein Wandel: *δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι.* Lk. 13, 33. Dahin weist auch das Wort, welches Jesus nach Joh. 11, 9. 10. zu seinen Jüngern gesprochen hat: *εἴ τις περιπατῇ τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.* Es ist derselbe Grundgedanke, welchen er hier gegen seine Jünger, dort gegen seine Feinde ausgesprochen hat [1]).

Es ist derselbe Grundgedanke, welchen er schon bei dem Laubhüttenfeste als die heilige Nothwendigkeit seines Lebens kund gethan: *ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με, ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νύξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.* Joh. 9, 4. Es ist das gute Bewußtsein eines unbeirrt durch äußere Einflüsse im Gehorsam gegen den göttlichen Rathschluß Wandelnden und sein Werk Vollendenden.

Eigenes Wählen hätte ihn nicht nur zwei Tage in Peräa warten, sondern gar nicht nach Judäa ziehen lassen. Denn ihm und seinen Jüngern war es wohl bewußt, daß der Weg nach Bethanien für ihn ein Weg zum Tode war. Nur mit dem Unterschiede, daß die Jünger den Rathschluß Gottes noch nicht erkannt hatten und demgemäß den

---

1) Und zwar offenbar an einem und demselben Tage. Denn von den vier Tagen, welche nach Joh. 11, 39 zwischen des Lazarus Tod und Auferweckung lagen, wurde ein Tag von der an Jesum gesendeten Botschaft weggenommen, zwei Tage zum verlängerten Aufenthalt in Peräa benützt, und der vierte Tag durch die Reise nach Bethanien und des Lazarus Erweckung beansprucht.

Meister von dem Todeswege, aber auch von jener großen Wunderthat, die zum Tode führte, abhalten wollten, indem sie nach Joh. 11, 8 sprachen: ῥαββί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ ἰουδαῖοι· καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; welche Frage zum Verständnis von Lk. 13, 33 insofern charakteristisch ist, als auch nach der Anschauung der Jünger Bethanien = Jerusalem ist. Denn die Frage: καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; — bezieht sich nach Form und Inhalt auf Jerusalem. In Jerusalem, nicht in Bethanien, hatte man nach Joh. 10, 31 Jesum steinigen wollen. Mithin von Jerusalem muß zunächst das ἐκεῖ gedeutet werden, wie das πάλιν strikte erheischt. Und doch wollte Jesus nur nach Bethanien ziehen. So identificieren die Jünger Bethanien mit Jerusalem, indem sie einander zurufen: ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς, ἵνα ἀποθάνωμεν μετ᾽ αὐτοῦ. Joh. 11, 16. Gerade so schließt der Prolog bei Lukas: πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω ἱερουσαλήμ. Lk. 13, 33. Auch nach diesem Worte der Logia wandelt Jesus am dritten Tage nach Jerusalem, während, wie sich zeigt, sein Weg nur nach Bethanien ging.

Auch ihm ist Bethanien = Jerusalem und der Weg dorthin der Anfang seines Todes in Jerusalem. Seinem Bewußtsein aber ist dieser Weg durch das göttliche δεῖ gerade für jenen dritten Tag, gerade zum Grabe seines Freundes, gerade zu jener Vollendungsthat, der gewissen Ursache seines Todes, vorgezeichnet, so bald sein Wirken in Peräa vollendet sein wird.

Wir meinen, daß eine concinnere Synopse als zwischen diesen beiden Einleitungen Lk. 13, 31—33 und Joh. 11, 1—16 nicht gedacht werden könne, da eine die Dunkelheiten der andern hebt und erst beide zusammengenommen die auf die Wunderthat am Grabe des Lazarus vorbereitende Pragmatik vollständig klären.

Denn wenn wir wiederum die aus dieser synoptischen Vergleichung gewonnenen Resultate rekapitulieren wollen, so müssen wir sagen:

1. Beide Einleitungen haben einen auf zwei Tage verlängerten Aufenthalt Jesu in Peräa, bevor er von dort scheidet, welche Zögerung, bei dem einen Evangelisten nicht recht erklärlich, durch ein von dem anderen Evangelisten aufbewahrtes Herrenwort auf das Beste motiviert wird.
2. Beide Einleitungen führen Jesum am dritten Tage einer Vollendungsthat (ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι᾽ αὐτῆς Joh. 11, 4; τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι Lk. 13, 32) entgegen.

3. Was bei Lukas durch Herbeiziehung der Parallele Lk. 7, 22: *νεκροὶ ἐγείρονται* — und Lk. 7, 14: *νεανίσκε, ἐγέρθητι* — mit ziemlicher Gewißheit per analogiam vermuthet werden konnte, ist bei Johannes klar ausgesprochen: die Vollendungsthat ist die Erweckung eines Todten: *πορεύομαι* (Lk. *τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι*), *ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν* Joh. 11, 11.
4. Nach beiden Berichten führt der Weg zu dieser Vollendungsthat an ein und dasselbe Ziel, nämlich nach Bethanien (Joh. 11, 1) oder, was dasselbe ist, Jerusalem (Joh. 11, 8. 16; Lk. 13, 33).
5. Die Reise dorthin und die Vollbringung jener That war nach Lukas wie nach Johannes der Weg zu dem Vollendungstode Jesu, den er in Jerusalem erdulden sollte (Lk. 13, 33; Joh. 11, 4. *ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* Vgl. Joh. 13, 31. 32.)

Nach dieser Feststellung der in Bezug auf die Prologe gewonnenen Ergebnisse muß nun die synoptische Vergleichung sofort zu den Epilogen überspringen, weil eben das Mittelstück bei Lukas fehlt und erst nach Vergleichung auch der Epiloge die Beweisführung vollendet ist in Bezug auf die Stelle, wo der Ausfall der betreffenden Perikope in dem dritten Evangelium stattgefunden hat.

Der johanneische Epilog, Joh. 11, 45—54, entspricht in concinner Weise dem Prologe Joh. 11, 1—16 und zeigt, daß die dort von den Jüngern durch den Mund des Thomas ausgesprochenen Befürchtungen durch die Vollbringung jener That nur allzuschnell buchstäblich sich zu erfüllen beginnen. Noch schärfer aber entspricht der johanneische Epilog dem Prologe bei Lukas, sofern dort der Herr selbst es war, welcher die Gewißheit aussprach: *ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω ἱερουσαλήμ.* Lk. 13, 33. Denn das *ἀπολέσθαι* des Einen, des Propheten aller Propheten, zum Heil des ganzen Volkes ward alsbald nach jener Vollendungsthat von dem Vorsitzenden des Synedriums in unbewußter Prophetie als Nothwendigkeit verkündet: *συμφέρει, ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται.* Joh. 11, 50.

Jesus aber, um sich den Wirkungen dieses Beschlusses und des gegen ihn in Aussicht stehenden Verhaftbefehles zu entziehen, verbirgt sich nach Joh. 11, 54 in der Wüste zu Ephräm, an der jüdisch-samaritischen Grenze, bis zum nahen Passahfeste.

Und nun suche man eine Stelle, wo der Weheruf über Jerusalem (Lk. 13, 34) und die Verkündigung (*οὐ μὴ ἴδητέ με, ἕως κτλ.* Lk. 13, 35), d. h. der Epilog des Lukas, richtiger stehen könnte, als

unmittelbar an den johanneischen Epilog (zwischen Joh. 11, 53 u. 54) angeschlossen.

Der Tod Jesu ist versiegelt. Das „Nichtwollen" der Jerusalemiten ist dadurch perfekt geworden. Auch die in Bethanien von Jesu vollbrachte größte Wunderthat seines Lebens hat sie, anstatt sie zu belehren, vielmehr nur verhärtet und mit Todesgedanken gegen den Thäter erfüllt.

Das ist der rechte Moment, und der Oelberg, auf welchem Bethanien lag, der rechte Ort, wo Jesus den Weheruf ertönen lassen konnte: ἱερουσαλήμ, ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα! [1])

Im Hinblick auf die von Seiten der jüdischen Partei bei dem Laubhütten- und Enkänienfeste unternommenen Mordversuche (Joh. 8, 40. 59; 10, 31), bei denen schon zweimal die Steine wider ihn aufgehoben waren, ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν Joh. 8, 59, ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν Joh. 10, 31 (vgl. Joh. 11, 8 das Wort der Jünger: νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ ἰουδαῖοι) sind die der Stadt Jerusalem ertheilten Prädikate: ἡ ἀποκτείνουσα und ἡ λιθοβολοῦσα mehr als eine historische Reminiscenz an vergangene Zeiten, sie sind ein Echo persönlicher Erfahrung. Und jetzt, wo eben von den Synedristen in Jerusalem der Beschluß der Tödtung Jesu perfekt geworden ist, reproducieren sie den ganz bittern Ernst der Situation.

An diesen in Lk. 13, 34 enthaltenen Rückblick auf seine an Jerusalem gemachten Erfahrungen schließt sich nun in Lk. 13, 35 naturgemäß die Ankündigung dessen an, was Jesus den Kindern dieser prophetenmörderischen Stadt gegenüber thun will. Das will er thun, daß sie ihn nicht mehr sehen (οὐ μὴ ἴδητέ με) und ihm kein Haar anrühren sollen, bis daß die Stunde, welche das über ihm schwebende δεῖ ihm bestimmt hat, gekommen und das Osterfest erschienen ist, an welchem — wie zu einer heiligen Selbstironisierung — die Jerusalemiten Den, welchen sie jetzt zum Tode verdammt haben, ungehindert in der Mitte der jauchzenden Festpilger werden einziehen lassen müssen, begrüßt als Messias mit dem heiligen Passahfestgruß und noch einmal, wenn auch zum letzten Male, getragen von der Gunst des ganzen Volkes.

Die hiermit aufgezeigten pragmatischen Beziehungen zwischen den

---

[1]) Gerade wie jener zweite — in den Thränen Jesu gebadete — Weheruf Lk. 19, 42—44 vom Oelberge herab ertönte.



beiden Epilogen (Joh. 11, 45—54 und Lk. 13, 34. 35) empfangen schließlich noch eine helle Beleuchtung durch eine frappante Sprach- und Gedankenverwandtschaft zwischen

Lk. 13, 34:	Joh. 11, 53:
ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου.	ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.

Es ist an und für sich auffällig, wie in Joh. 11, 53 Fassung und Ausdruck der Gedanken von der gewöhnlichen johanneischen Sprachweise abweicht.

Die Ausdrücke διασκορπίζεσθαι und συνάγειν εἰς ἕν — sind beide johanneische ἅπαξ λεγόμενα, und der Begriff der „zerstreuten Gotteskinder" ist innerhalb des vierten Evangeliums völlig isoliert. Diese ganze in V. 53 enthaltene unerwartete Gedankenwendung erklärt sich historisch-genetisch, sobald man erkennt, daß der Verfasser, als er diese Worte schrieb, von dem Weherufe Lk. 13, 34 influiert gewesen ist, so daß folgende theologische Reflexion der johanneischen Zwischenbemerkung zu Grunde liegt: Die berufenen Kinder Gottes (τὰ τέκνα σου Lk. 13, 34), durch ihren Unglauben Bastardkinder geworden, haben, anstatt um ihren Messiaskönig sich zu sammeln, denselben dem Tode überliefert (ἱερουσαλήμ ἡ ἀποκτείνουσα Lk. 13,34 = ἐβουλεύσαντο, ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν — Joh. 11,53); aber gerade durch diesen Tod des von den Juden verworfenen Messias ist der Grund zur Erlösung und Sammlung der wahren Gotteskinder aus aller Welt gelegt worden, so daß das an Jerusalem mißlungene ἐπισυνάξαι (Lk.) als die pragmatische Ursache zu dem erfolgreichen und universalen συνάγειν εἰς ἕν (Joh.) sich erwiesen hat; ähnlich wie in dem Gleichnis vom guten Hirten, welches Jesus unter dem Eindruck der auf ihn unternommenen Mordversuche bei dem Laubhüttenfeste geredet, der durch die jüdische Hierarchie (λύκος) bewirkte Tod Jesu, des guten Hirten, als die Mittelursache erscheint, um die „anderen Schafe" herbeizuführen.

Hiermit ist eine vollständige, sachliche und sprachliche, Harmonie zwischen dem johanneischen Epiloge (Joh. 11, 45—54) und dem Epiloge bei Lukas (Lk. 13, 34. 35) einerseits und wiederum zwischen beiden Epilogen und beiden Prologen andererseits aufgedeckt.

Und so sind wir denn an der Stelle angelangt, wo die Fäden der Beweisführung zu einem unauflöslichen Knoten geschürzt werden können.

Wenn nämlich:

1. in dem Abschnitt Lk. 11, 1—13, 30 ebenso wie in dem kurzen johanneischen Compendium dieses Abschnittes Joh. 10, 40—42 die Wirksamkeit Jesu in Peräa geschildert ist, wenn
2. ebenso Lk. 13, 31 ff. wie Joh. 11, 1 ff. das Ende dieser Wirksamkeit in Peräa eingeleitet wird, wenn
3. die in Lk. 13, 31—33 berichteten Gespräche Jesu mit den Pharisäern ebenso gewiß eine im Bereiche von Jerusalem zu vollbringende außergewöhnliche Wunderthat vorbereiten, wie die nach Joh. 11, 1—16 an demselben Tage von Jesu mit seinen Jüngern gepflogenen Unterredungen; wenn ferner
4. die Erzählung dieser Wunderthat bei Lukas ausgefallen ist und ein solcher Ausfall schon aus dem Contexte des Lukas nach dessen redaktionellen Grundsätzen mit Sicherheit vermuthet werden kann, wenn
5. der Epilog Lk. 13, 34. 35 nicht nur die Nähe von Jerusalem als Oertlichkeit, sondern auch die Joh. 11, 17—44 erzählte große Vollendungsthat und den Joh. 11, 45—53 berichteten Beschluß des Synedriums, Jesum zu tödten, pragmatisch voraussetzt, wie auch die Joh. 11, 54 erwähnte Verbergung Jesu bis zum Passahfeste ankündigt,
6. wenn wiederum beide Epiloge (Lk. 13, 34. 35 und Joh. 11, 45—54) nicht blos unter sich, sondern beiderseits mit den beiden Prologen (Lk. 13, 31—33 und Joh. 11, 1—17) in sachlicher, topologischer, chronologischer, pragmatischer Hinsicht, ja selbst durch sprachliche Verwandtschaft correspondieren,
7. wenn endlich die johanneische Darstellung von der Auferweckung des Lazarus Joh. 11, 17—44 durchaus geeignet ist, die innerlich unverbundenen, durch Lukas nur äußerlich zusammengerückten Stellen Lk. 13, 31—33 und Lk. 13, 34. 35 zu einer höheren pragmatischen Einheit zu verknüpfen, ganz in derselben Weise, wie zwischen der Einleitung Joh. 11, 1—16 und dem Nachspiele Joh. 11, 45—54 die Haupterzählung Joh. 11, 17—44 das unentbehrliche Mittelstück ist: so muß das Erzählungsstück, durch dessen Weglassung Lukas den Quellenbericht Lk. 13, 31—35 zu einem unverständlichen Torso gemacht, in der That eine Erzählung von der Auferweckung des Lazarus und von der hierbei erfolgten Rückkehr Jesu aus Peräa nach Bethanien enthalten

haben, und so kann diese weggelassene Perikope nirgends anders als zwischen Lk. 13, 33 und Lk. 13, 34 gestanden haben.

Selbstverständlich war dieses weggelassene Erzählungsstück nicht in johanneischer Ausführlichkeit wie Joh. 11, 17—44, sondern als eine kurzgefaßte Perikope nach Art der altapostolischen Quellenschrift (etwa wie die jedenfalls aus derselben Quelle geflossene Perikope von der Auferweckung des Jünglings zu Nain Lk. 7, 11—17) gegeben.

Bevor wir nun in der Analyse der großen Einschaltung weiter schreiten, sei zur Abwehr eines möglichen Misverständnisses noch Folgendes bemerkt. Denjenigen nämlich, welchen die vorstehende, wesentlich auf der Fassung des τελειοῦμαι im Sinne der Selbstvollendung durch ein ἔργον und auf der streng chronologischen Deutung des σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ ruhende, Beweisführung nicht fest genug begründet scheinen sollte, gestehen wir willig zu, daß, rein exegetisch betrachtet, diese Stelle Lk. 13, 32. 33 gerade wegen ihrer Dunkelheit vielleicht auch noch andere Deutungsversuche als den von uns gegebenen zuläßt. Aber unangetastet hiervon bleibt der deutliche Vers Lk. 13, 31 stehen, worin der beabsichtigte Aufbruch Jesu aus Peräa erklärt ist; unberührt bleibt daher auch die von uns bisher entwickelte Pragmatik der großen Einschaltung, wonach Lk. 9, 51—10, 42 die Reise Jesu von Galiläa bis Bethanien und Lk. 11, 1—13, 30 der Aufenthalt des Herrn in Peräa erzählt ist. Während aber bei anderer Auslegung die Stelle Lk. 13, 32—35 in pragmatischer Hinsicht vollständig unverwerthbar bleibt, ist dieselbe durch unsere Auffassung nicht blos nothdürftig erklärt, sondern auch zum ersten Male in den pragmatischen Zusammenhang der Erzählung als ein wesentliches Glied eingereiht. Auf Grund der Pragmatik daher sowie der Quellenkritik scheint unter den mancherlei möglichen Deutungsversuchen von Lk. 13, 31—35 unsre Exegese als die richtige sich zu erweisen.

Die zweite Hälfte der großen Einschaltung nun, nämlich der Abschnitt Lk. 14, 1—18, 14 hat nach den von uns gewonnenen kritisch-synoptischen Resultaten und nach der auf Lk. 1, 3 gegründeten Voraussetzung, daß das Lukasevangelium wirklich eine chronologische Fortentwickelung der Thatsachen ἀκριβῶς καθεξῆς darbietet, die Präsumtion für sich, daß es hier sich um eine Erzählung derjenigen Ereignisse handelt, welche, was ihre chronologische Stellung betrifft, zwischen der Auferweckung des Lazarus und der letzten Reise Jesu nach Jeru-

salem mitten inne liegen, und folglich nach ihrer Lokalität dem Boden von Judäa angehören, wohin uns die Erzählung seit Lk. 13, 34. 35 zurückversetzt hat.

Dieser Auffassung tritt jedoch in Lk. 17, 11 ein Stein des Anstoßes entgegen, wodurch dieselbe von vornherein unmöglich zu werden scheint, indem uns die an der bezeichneten Stelle gegebene topographische Notiz: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου σαμαρίας καὶ γαλιλαίας* mit einem Schlage aus Judäa bis nach Galiläa zurückwerfen würde.

Bevor wir daher an die Analyse des Abschnittes Lk. 14, 1—18, 14 gehen, ist es durchaus nothwendig, diesen Stein des Anstoßes vorher aus dem Wege zu räumen.

Dabei ist vor allen Dingen festzustellen, daß die dem Wortlaute nach am nächsten liegende Erklärung des *διὰ μέσου* = mittendurch, wonach eine Wanderung Jesu mitten durch die beiden, Lk. 17, 11 genannten Nordprovinzen Samaria und Galiläa berichtet sein würde, sachlich von vornherein unmöglich ist, da eine erst mitten durch Samaria und von da mitten durch Galiläa unternommene, mithin nordwärts gerichtete, und endlich in Jerusalem ausmündende Reise in sich selbst ein unvollziehbarer Gedanke, ein geographischer Ungedanke ist. Eine solche Reise durch Samaria und von da aus mitten durch Galiläa (denn im Texte steht erst *σαμαρία* und dann *γαλιλαία*) führt nothwendiger Weise immer weiter nordwärts, immer weiter von Jerusalem hinweg, niemals aber nach Jerusalem hin, und doch heißt es: *ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς ἱερουσαλήμ.*

So wie dieses Ziel der nördlichen Richtung der Reise contradiktorisch entgegensteht, so würde auch alles, was Lukas von Lk. 9, 51 bestimmt und wiederholt markiert hat: *καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς ἱερουσαλήμ* Lk. 9, 51 — *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς ἱερουσαλήμ* Lk. 9, 53 — *πορείαν ποιούμενος εἰς ἱερουσαλήμ* Lk. 13, 22 — *δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω ἱερουσαλήμ* Lk. 13, 33 — durch eine solche nördlich gerichtete Wanderung durch Samaria und von da mitten durch Galiläa hindurch geradezu auf den Kopf gestellt werden.

Es bleibt mithin nichts Anderes übrig, als in dem *διὰ μέσου* Lk. 17, 11 eine vielleicht nicht ganz zutreffende Wiedergabe des hebräischen Quellentextes zu erkennen und es anstatt „mitten — durch" vielmehr „zwischen — durch" zu übersetzen, wodurch also eine Wan-

derung auf dem Grenzgebiete zwischen beiden Landschaften bezeichnet werden soll.

Aber auch bei dieser Commentierung des dunkelen Verses, wonach die Grenze zwischen Samaria und Galiläa als Schauplatz der Lk. 17, 11 ff. berichteten Vorgänge zu betrachten wäre, sind wir in Bezug auf Pragmatik und Topographie um Nichts gebessert.

Denn abgesehen davon, daß eine solche Grenzwanderung ebenfalls keine Richtung nach Jerusalem ergäbe, würde damit auch plötzlich und völlig unmotiviert die Erzählung wieder an denjenigen Punkt zurückversetzt, wo sie am Beginne der großen Einschaltung Lk. 9, 51 ff. sich befand. Denn die dort berichtete Reise nach Jerusalem, welche sowohl nach dem Contexte des Lukas als nach der parallelen Notiz Mk. 10, 1 Jesu letzte Reise nach dem Süden und sein definitiver Abschied von Galiläa war, bewegte sich gerade anfangs auf der galiläisch-samaritischen Grenze langsam weiter, bis sie durch Samaria hindurch nach Judäa einmündete. Und jetzt sollte nach all den in Lk. 9, 51—17, 10 geschilderten Zwischenereignissen, nach all den wiederholten Versicherungen, daß Jesus unverwandt nach Jerusalem sein Angesicht gerichtet hatte, die Erzählung plötzlich wieder an jenen Anfang der Reise zurückkehren? Das ist unmöglich.

Und wenn irgend etwas, so hat dieser dunkele Vers Lk. 17, 11 alle Versuche zur Herstellung einer chronologisch-topographischen Analyse der großen Einschaltung immer wieder scheitern lassen und trägt die hauptsächliche Schuld daran, daß man dem von Lukas an die Spitze seines Evangeliums (Lk. 1, 3) gestellten Programme: *ἀκριβῶς καθεξῆς γράψαι*, zum Trotze, eine chronologische Pragmatik seiner Schrift abgesprochen hat.

Wie viele Exegeten, welche von Lk. 9, 51 ab den Weg eines Reiseberichtes nachzuwandeln angefangen hatten, sind an diesem Steine des Anstoßes wieder umgekehrt, haben an der Herstellung eines chronologisch-topographischen Fortschrittes verzweifelt oder sind zu der unnatürlichen Annahme weiter gegangen, daß Lukas in der großen Einschaltung verschiedene Quellen, verschiedene Reiseberichte, in einander gearbeitet habe.

Wir unsrerseits, indem wir an der Identität der in der großen Einschaltung fließenden Quelle und demgemäß an dem chronologischen Fortschritt des Reiseberichtes festhalten, gedenken auf dem bis jetzt so erfolgreich betretenen Pfade vor diesem Steine des Anstoßes nicht umzukehren, sondern vielmehr durch Wegräumung desselben die Bahn

für das weitere Verständnis der die große Einschaltung tragenden Pragmatik frei zu machen.

Und so entnehmen wir aus der bisherigen Untersuchung das — zunächst negative — kritische Resultat, daß die Logiaquelle die nach der jetzigen Lesart in Lk. 17, 11 enthaltene Erwähnung von „Galiläa" mit nichten gehabt haben kann, und finden uns in dieser Erkenntnis durch folgende Erwägung unerschütterlich bestärkt.

Nachdem wir nämlich aus Markus wissen, daß Jesus so oft ganz Galiläa durchzogen (vgl. Mk. 1, 39: *εἰς ὅλην τὴν γαλιλαίαν* — Mk. 6, 6: *περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ* — Mk. 9, 30: *παρεπορεύοντο διὰ τῆς γαλιλαίας*), nachdem es feststeht, daß der Zudrang zu Jesu Wunderheilungen gerade von den galiläischen Kranken der allerstärkste war (vgl. Mk. 1, 28. 45; 2, 1; 3, 7; 3, 20; 4, 1; 6, 31), nachdem wir erfahren haben, daß Jesus durch ganz Galiläa zur Vollziehung von Krankheitsheilungen (Mk. 6, 7. 13) seine zwölf vertrautesten Jünger ausgesendet hat, nachdem ferner nicht vergessen werden kann, daß ebenso die Aussendung der Siebenzig mit dem Befehle: *θεραπεύετε τοὺς ἀσθενεῖς* (Lk. 10, 9), und zwar eben an dieser galiläisch-samaritischen Grenze, welche Jesus, wie früher schon öfter, so auch bei seinem Abschiede von Galiläa langsam ziehend überschritten, erfolgt war, und indem wir endlich uns erinnern an das Wort, welches Jesus in Galiläa und mit Bezug auf Galiläa den Abgesandten des Täufers gesagt: *λεπροὶ καθαρίζονται* Lk. 7, 22 — so will es uns ganz unmöglich erscheinen, daß Jesus nicht schon in jener früheren Periode, sondern erst jetzt, etliche Wochen vor seinem Tode, an der so oft berührten Grenze von Galiläa und Samaria eine aus einem Samariter und neun — sage neun — Galiläern bestehende Colonie von Aussätzigen entdeckt hätte, oder daß wenigstens diese Unglücklichen nicht schon viel früher die Hilfe des Herrn, der ihnen so oft nahe gewesen war, ihrerseits gesucht und gefunden haben sollten.

Diese Erwägung bestätigt mithin nur unsere aus der Quellenkritik hervorgegangene Erkenntnis, daß die vielbesprochene Stelle Lk. 17, 11, wie sie in der Quelle der Logia Matthäi gelautet, die Erwähnung Galiläas nicht eingeschlossen haben kann und daß somit die Nennung dieses Namens im jetzigen Lukastexte entweder ein alter in die uns erhaltenen Manuscripte übergegangener Schreibfehler oder — was noch wahrscheinlicher sein dürfte — eine aus der uns be-

kannten geographischen Interesselosigkeit des Redaktors entstandene Ungenauigkeit ist.

Es hebt sich sonach bei dieser kritischen Operation zunächst die negative Seite derselben reinlichst ab. Aber auch positiver Ersatz für das zu streichende *γαλιλαίας* ist, so lange wir nur an der von Lukas selbst deutlich markierten pragmatischen Identität der großen Einschaltung mit Mk. 10, 1 festhalten, bereits vorhanden, indem es Mk. 10, 1 sofort klar macht, welche Grenze in der Logiaquelle genannt gewesen sein muß.

Laut Mk. 10, 1 nämlich kommen nach dem Abschiede Jesu von Galiläa bis zum Passahfeste überhaupt nur noch zwei Oertlichkeiten für den Aufenthalt Jesu in Betracht: 1. *τὰ ὅρια τῆς ἰουδαίας*, 2. *τὸ πέραν τοῦ ἰορδάνου*.

Da nun nach dem Lk. 9, 51—10, 42 berichteten Durchzug durch Samaria und nach dem mit Lk. 11, 1 eingeleiteten, mit Lk. 13, 33 beendeten Aufenthalt in Peräa, von Lk. 13, 34 ab, wie wir sahen, der Boden Judäas wieder betreten ist, so bleiben, wenn dem Quellenverhältnis gemäß Mk. 10, 1 zur pragmatisch-geographischen Erläuterung der großen Einschaltung als Direktive herbeigezogen wird, nur *τὰ ὅρια τῆς ἰουδαίας* als Oertlichkeit übrig, wohin Jesus nach der Auferweckung des Lazarus von Bethanien aus sich zurückgezogen haben kann, und so giebt die Vergleichung der compendiösen Nachricht aus der Markusquelle Mk. 10, 1 für das in Lk. 17, 11 zu streichende *γαλιλαίας* als einzig möglichen Ersatz und als die ursprüngliche Lesart der Logiaquelle *ἰουδαίας* an die Hand. Diese Beweisführung wird stringent, wenn man erwägt, daß nach den exakten Forschungen von Weiß Markus die Logia Matthäi benutzt, mithin auch die von Lukas in der großen Einschaltung conservierte Partie der Logia gekannt hat. Wie hätte nämlich Markus, wenn er in seinem Exemplar der Logia in Lk. 17, 11 die jetzige Lesart des Lukas und darin einen erneuten Aufenthalt Jesu in Galiläa oder wenigstens an der Grenze von Galiläa vor sich gehabt hätte, den ganzen Abschnitt Lk. 9, 51—18, 14 in die compendiarischen Worte Mk. 10, 1 zusammenfassen können: *καὶ ἐκεῖθεν ἀναστάς, ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ ἰορδάνου* — ?

Diese Worte sind ein zwingender Beweis dafür, daß Markus in seinem Exemplar der Logia an der Stelle Lk. 17, 11 die Lesart: *διὰ μέσου σαμαρίας καὶ ἰουδαίας* gehabt haben muß. Einen besseren Zeugen aber für die Richtigkeit unserer Correktur als Markus, den

Verfasser des ältesten unter den vier canonischen Evangelien, können wir uns nicht wünschen.

In Lk. 17, 11 liegt daher der umgekehrte und doch ähnliche Fall von Lk. 7, 17 vor. Wie nämlich bei der Auferweckung des Jünglings zu Nain anstatt des nach consequentem Sprachgebrauch allein zu erwartenden ἐν ὅλῃ τῇ γαλιλαίᾳ Lukas vielmehr ἐν ὅλῃ τῇ ἰουδαίᾳ geschrieben und durch diese scheinbare Verlegung des galiläischen Nain nach Judäa Anstoß zu den seltsamsten kritischen Vermuthungen gegeben hat, so findet sich in Lk. 17, 11 der umgekehrte Fall, daß Lukas anstatt ἰουδαίας den Namen γαλιλαίας und damit alle Dunkelheiten in diese Stelle gebracht hat. Und wenn nicht das Versehen eines ältesten Abschreibers, so hat die Sorglosigkeit des Redaktors in geographischen Dingen dem pragmatischen Verständnisse des ganzen Lukasevangeliums und damit der synoptischen Ausgleichung der drei chronologischen Evangelienschriften des Markus, Lukas und Johannes diesen schweren Stein des Anstoßes in den Weg gelegt.

Mit Hilfe der Quellenkritik ist nicht nur dieser Stein aus dem Wege geräumt, sondern auch die Bahn speciell für das pragmatische Verständnis der großen Einschaltung nach ihrer zweiten Hälfte Lk. 14, 1—18, 14 (und zugleich des vollsten synoptischen Einverständnisses mit Mk. 10, 1) geebnet und gesichert.

Somit schließt die zweite Hälfte der großen Einschaltung Lk. 14, 1 ff. sich unmittelbar an Lk. 13, 34. 35 an als Bericht über die thatsächliche Ausführung des dort kund gegebenen Entschlusses, wonach die Jerusalemiten, denen Jesus durch die Auferweckung des Lazarus örtlich und geistig noch einmal so nahe getreten war, fortan um ihrer auch hierbei von Neuem bewiesenen Verstockung willen den Anblick seines Angesichtes nicht eher wieder genießen sollen, als bis das Osterfest erschienen und Jesus, von den Festpilgern mit messianischem Zurufe begrüßt, in Jerusalems Mauern einziehen werde: οὐ μή ἴδητέ με, ἕως ἂν κτλ. Lk. 13, 35.

Wir haben daher alle Ursache, an die pragmatisch-topographische Analyse von Lk. 14, 1 ff. mit dem Präjudiz zu gehen, daß in diesem Abschnitte der Rückzug Jesu von Bethanien nach der judäisch-samaritischen Grenze geschildert ist.

Indem wir uns bei solcher Analyse auf die pragmatischen, topographischen und resp. chronologischen Beziehungen wesentlich beschränken, gliedern wir den Stoff auf folgende Weise:

1. Lk. 14, 1—24 Nähe von Jerusalem,

2. Lk. 14, 25—35 Wanderung bis an die Grenze,
3. Lk. 15, 1—17, 10 Aufenthalt in einer judäisch-samaritischen Grenzzollstadt,
4. Lk. 17, 11—18, 14 Aufenthalt in einer *κώμη* an der judäisch-samaritischen Grenze.

Was zunächst den ersten Abschnitt Lk. 14, 1—24 betrifft, so sprechen zwei Beweismomente für die Annahme, daß die hier erzählten Vorgänge noch in die Nähe von Jerusalem gehören, nämlich einmal die Erwähnung eines Archonten der Pharisäer als des Wirthes, in dessen Hause das Lk. 14, 1 ff. berichtete Gastmahl stattfand, und sodann das nach Lk. 14, 16—24 bei Gelegenheit dieses Gastmahls gegen Jerusalem geredete Gleichnis.

Wenn schon mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, daß die Archonten des Pharisäerordens bei ihren einflußreichen Stellungen und bei der Nothwendigkeit, in wichtigen Entscheidungsfällen in der Hauptstadt jederzeit rasch bei der Hand sein zu können, in der Nähe derselben ihre Landsitze besaßen, so leuchtet vollends aus dem in dem Wohnsitz eines solchen Pharisäerobersten gesprochenen Gleichnisse Lk. 14, 16—24 die historische Beziehung auf die Stadt Jerusalem so deutlich hervor, daß man sagen kann, Jesus habe in dieser Parabelrede geradezu den Conflikt zwischen sich und diesem Sitz der Hierarchie zur Darstellung gebracht.

Wie der Schauplatz des Gleichnisses ganz concret *ἡ πόλις* (mit dem Artikel vgl. 14, 21) = Jerusalem ist, so bildet *ὁ δοῦλος* (ebenfalls schon bei seiner ersten Erwähnung 14, 17 mit Artikel) = Jesus die Hauptperson der Handlung, hinter welcher der unbestimmte *ἄνθρωπός τις* einigermaßen in den Hintergrund tritt.

In der Parallele bei Matthäus 22, 2—14 leuchtet diese Beziehung auf Jerusalem durch Einfügung des Momentes der Zerstörung und Verbrennung der Stadt noch mehr verschärft hervor. Gleichwohl ist dieser Umstand nur ein Beweis für die Richtigkeit unserer Beziehung von Lk. 14, 16—24 auf Jerusalem, nicht aber für die Originalität des Matthäusberichtes. Denn es ist ein specifisches Kennzeichen des im ersten canonischen Evangelium vertretenen ältesten essenischen Judenchristenthums, die Stadt Jerusalem, jemehr sie der judenchristlichen Idee nach *ἡ πόλις ἡ ἁγία* (Mt. 4, 5; Mt. 27, 52; Apoc. 11, 2; 21, 2. 10; 22, 19) [1]) sein sollte, nach ihrer irdisch-

[1]) Vgl. namentlich auch das Wort: *ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως*

historischen Erscheinung, wodurch diese Idee in ihr Gegentheil verkehrt ist, als σόδομα (Apoc. 11, 9), als den natürlichen Sitz aller Christusfeindschaft (Mt. 2, 3) zu betrachten. Ganz in diesem Sinn ist die prononcirte Hervorhebung der Selbstschuld, wodurch Jerusalem und die Hierarchie Israels sich des Reiches Gottes unwerth machte, eine dem judenchristlichen Matthäusevangelium wie der judenchristlichen Apokalypse charakteristische Eigenthümlichkeit, offenbar aus der Absicht hervorgegangen, die widerstrebenden Elemente der Judenchristenschaft mit der Berufung der Heiden als einer durch die Sünde Israels und ganz besonders Jerusalems herbeigeführten geschichtlichen Nothwendigkeit auszusöhnen, während die älteren Evangelienquellen durch ihre (bei Matthäus unterdrückten) Berichte über den Aufenthalt Jesu in Heidenländern (Mk. 7, 24 ff.) und in Samaria (Lk. 9, 52 ff.) die Berufung der Nichtjuden zum Reich als den ursprünglichen Intentionen Christi entsprechend und deshalb die Schuld Israels und das Gericht über Israel etwas weniger scharf betont sein lassen. So ist auch die Matthäusvariante in diesem Gleichnisse, die Verbrennung und Zerstörung der Stadt betreffend, und die viel deutlichere Bezugnahme auf den Untergang Jerusalems (vgl. πέμψας τὰ στρατεύματα Mt. 22, 7), wenngleich ein Beweis für die schon in ältester Zeit selbstverständliche Beziehung des Gleichnisses speciell auf Jerusalem, im Uebrigen doch ein Merkzeichen der späteren Anwendung der Parabel im essenisch-judenchristlichen Sinne gegenüber dem einfachen Original, wie es die Logia Matthäi (Lk. 14, 16—24) unmittelbar aus Jesu Munde uns aufbewahrt haben.

Eine solche Abweichung vom Originale ist auch die bei Matthäus vorgenommene Generalisierung des Gleichnisses, in Folge deren dasselbe im ersten canonischen Evangelium seiner ursprünglichen Lokal- und Zeitfarben entkleidet ist. Nicht mehr der signifikante ὁ δοῦλος ist die Hauptperson der Parabel, sondern vielmehr der ἄνθρωπος βασιλεύς, in welchen der ἄνθρωπός τις der Logia sich verwandelt hat, während der charakteristische ὁ δοῦλος des Originals in den οἱ δοῦλοι der späteren Bearbeitung untergegangen ist, resp. in dem für die Pragmatik des Gleichnisses nur wie ein Ornament erscheinenden υἱός Mt. 22, 2 wieder auflebt. Nach Matthäus schildert sonach das Gleichnis nicht mehr den Conflikt zwischen Jesu und Jerusalem, sondern

---

Mt. 5, 35, wozu es in Jesu Reden nach Markus, Lukas und Johannes nicht eine Parallele giebt.

vielmehr das Verhältnis zwischen Jehovah (dem ἄνθρωπος βασιλεύς) und Jerusalem, seiner Stadt, wobei man sich nun des nur im Matthäusevangelium befindlichen Wortes Mt. 5, 53: ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως erinnern mag [1]). Dem gegenüber tritt bei Lukas uns das Gleichnis in seiner charakteristischen Originalität und Einfachheit, sowie auch an seiner historischen Geburtsstätte bei einem Gastmahl in dem Hause eines nahe bei Jerusalem wohnenden Pharisäerobersten und mit deutlicher Bezugnahme auf die Pharisäer als die intellektuellen Urheber der Verstockung und Verwerfung Jerusalems entgegen. Die ἄνδρες κεκλημένοι Lk. 14, 24 nämlich, nach V. 18—20 wohlhabende und begüterte Leute, sind im Sinne des Gleichnisses die Obersten der Juden, Leute wie der Archon der Pharisäer, bei welchem Jesus speiste, und bei welchem nach V. 7—14 eine vornehme Versammlung sich zusammengefunden hatte. Die Ursache der Verstockung aber ist eben nach V. 18—20 die irdische Gesinnung der κεκλημένοι, wozu Lk. 16, 14 zu vergleichen ist: οἱ φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες. Jesus nun ist der δοῦλος, welcher gerade in Jerusalem zu wiederholten Malen (vgl. ποσάκις Lk. 13, 34) seinen Ruf hat ertönen lassen, welcher daselbst zuerst an die Archonten (vgl. Joh. 2, 23 ff.; 3, 1. 2) sich gewendet, dann die Blinden (vgl. Lk. 14, 21 mit Joh. 9, 1 ff.), und die Krüppel (vgl. Lk. 14, 21 mit Joh. 5, 5 ff.) gesucht und nun, nachdem die Einwohner Jerusalems seinen letzten und mächtigsten, durch die Auferweckung des Lazarus ergangenen Ruf nicht beachtet, von dieser Stadt sich abwendet und auf die Straßen und an die Zäune hinaus geht. So stellt sich dieses ganze Gleichnis als ein Gegenstück dem Weheruf über Jerusalem Lk. 13, 34. 35 ebenso sachlich an die Seite, wie es ihm zeitlich und örtlich nahe steht, und ist gewissermaßen eine Fortsetzung jenes Logion Lk. 13, 34. 35 und zugleich eine Erneuerung des dort ausgesprochenen Vorsatzes: die Jerusalemiten sollten ihn jetzt nicht mehr sehen; deshalb

[1]) Der in das Gleichnis eingelegte Zug Mt. 22, 11—13 in Betreff des in den Speisesaal ohne das hochzeitliche Kleid eingedrungenen Menschen dürfte seine nächstliegende und dem essenisch-judenchristlichen Charakter des Matthäusevangeliums angemessenste Erklärung in der Sitte der Essener haben, wonach die zu den gemeinsamen Gastmahlen in den Ordenshäusern Zusammenkommenden ihre Alltagskleider abzulegen hatten und die dort aufbewahrten weißen Festkleider anziehen mußten. Durch alle diese Züge hat das Gleichnis bei Matthäus eine neue und nicht wenig ansprechende Gestalt gewonnen, jedenfalls aber seine ursprüngliche historische Beziehung eingebüßt.

von der Stadt hinweg nimmt Jesus seinen Weg an die Grenzen (*εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμούς*), um dort die Zöllner (Lk. 15, 1 ff.) und die Aussätzigen (Lk. 17, 11 ff.) zu dem Abendmahl zu rufen, welches die *ἄνδρες κεκλημένοι* nicht schmecken werden.

Das Gleichnis hat also bei Lukas nach Fassung und Stellung einen durchaus zeitgeschichtlichen, lokalen, und wenn man will, individuellen Hintergrund [1]), nur daß, was individuell an Jesu oder durch Jesum geschieht oder von ihm ausgesagt wird, immerdar zugleich im höchsten Sinne typisch und deshalb gleichzeitig von unbeschränkt universaler Bedeutung und Anwendung ist.

Sachgemäß knüpft sich an die Verkündigung, daß der *δοῦλος* von der *πόλις* hinweg *εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμούς* wandern müsse, der Bericht Lk. 14, 25—35 über Jesu Wanderung bis an die judäisch-samaritische Grenze. Und wenn diese Wanderung wenige Tage nach der Auferweckung des Lazarus geschah, ist die Erwähnung der zahlreichen Volksmassen, welche Jesum begleiteten (*συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* — Lk. 14, 25) durch diesen Umstand allein schon pragmatisch begründet. Es war die staunende Begeisterung des wundersüchtigen Judenvolkes, welche dem an des Lazarus Grabe als Wunderthäter bewährten Jesus diese Menschenmenge zuführte. Aber wie Jesus früher schon öfters gerade nach außergewöhnlichen Wunderthaten die Wundersucht des Volkes, wenn sie in Folge dieser Ereignisse mit besonders heftiger Begierde erwacht war, gestraft und dadurch das Volk von sich abgeschreckt hatte (vgl. namentlich Joh. 6), so schnitt er auch hier tief in die fleischliche Begeisterung hinein mit

---

[1]) Zu diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund gehört auch die einleitende Notiz Lk. 14, 1: *καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν*, welcher Zug genau der Situation unmittelbar nach der Erweckung des Lazarus entspricht. Seit jener Zeit suchte man nach einem Vorwand, Jesum zu vernichten (Joh. 11, 53: *ἀπ' ἐκείνης οὖν ἡμέρας ἐβουλεύσαντο, ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν*); aber die Volksgunst umgab ihn noch (Lk. 14, 25: *συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* vgl. Joh. 11, 48: *πάντες πιστεύουσιν εἰς αὐτόν*); der Haftbefehl wurde erst später erlassen, als sein Aufenthaltsort unbekannt war. Joh. 11, 57.

Auch Weiß erkennt (gegenüber der Matthäus-Parallele Mt. 22, 1—14) in Lk. 14, 15—24 die ursprünglichere und einfachere Form der Parabel. Daß er aber noch nicht die ganze Originalität der Lukas-Relation erfaßt hat, wenn er

1. den *οἱ δοῦλοι* des Matthäus den Vorzug giebt vor dem *ὁ δοῦλος* des Lukas,
2. die essenische Einschaltung Mt. 22, 11—13 zur Quelle zieht, und
3. die Versetzung des Gleichnisses in ein Pharisäergastmahl nicht für ursprünglich hält,

dürfte aus Vorstehendem klar sein.

Worten, wie sie mit solcher Herbigkeit nie wieder über seine Lippen gekommen sind:

> εἴ τις ἔρχεται πρός ἐμέ, καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, οὐ δύναται· εἶναι μου μαθητής Lk. 14, 26.

Es enthielten aber diese Worte trotz aller Schärfe unter den gegenwärtigen Umständen die nüchternste Wahrheit. Denn wer damals dem von dem Synedrium verfolgten, mit einem Haftbefehle und mit dem Tode bedrohten Jesus sich anschloß, der mußte gewärtig sein, dadurch seinen Eltern und seiner Familie den tiefsten Schmerz zu bereiten und das, was man Lebensglück nennt, drangeben, wie einer, der die Seinen und sein eignes Leben haßt. In solchem Sinne schloß Jesus seine Apostrophe an das Volk mit dem Rufe: οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσι τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής. Lk. 14, 33. Abschrecken wollte Jesus das aus blinder Wundersucht ihm nachströmende Volk. Aehnlich einem Gideon wollte er nur die Wenigen bei sich behalten, welche den mit Jesu Nachfolge beginnenden Krieg wider Welt und Fleisch auch zum Siege hinauszuführen das Zeug haben würden. Lk. 14, 31. 32. Nur Solche fand er geeignet, das scharfe Salz der Erde zu werden. Lk. 14, 34. 35.

Nach solcher pragmatischen Analyse der Reden Lk. 14, 25—35 wenden wir uns zu dem folgenden Abschnitt, Lk. 15, 1—17, 10, dessen Erläuterung von besonderer Wichtigkeit ist, zunächst schon, was die Bestimmung der Oertlichkeit betrifft.

Offenbar nämlich liegt in Lk. 15, 1. 2 einer von jenen uns wiederholt so werthvoll gewordenen Resten der Quellenpragmatik vor, durch deren Wiederauffrischung so Bedeutendes zum historischen Verständnis der großen Einschaltung geschehen kann. Und zwar weist uns die in Lk. 15, 1. 2 enthaltene Notiz zunächst an eine ganz bestimmte Oertlichkeit. Denn wenn es V. 1 heißt: ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι, so kann dies selbstverständlich nicht den Sinn haben, daß hier sämmtliche Zöllner Palästina's oder auch nur Judäa's sich um Jesum gesammelt hätten; vielmehr besagt das πάντες οἱ τελῶναι nur dies, daß alle an dieser bestimmten, in der Quelle wahrscheinlich auch genannten, aber von Lukas verwischten Oertlichkeit und alle etwa in deren Nähe stationierten Zolleinnehmer zu Jesu gekommen seien.

Mit der näheren Bestimmung dieser Oertlichkeit können wir aber noch einen Schritt weiter gehen. Da nämlich in der ganzen evangelischen Geschichte außer an unsrer Stelle nur noch zwei Lokalitäten genannt werden: Kapernaum und Jericho, wo ein Zusammentreffen Jesu mit den Zöllnern stattfand, und da die römischen Zolleinnehmer vorzugsweise in Hafen- und Grenzstädten postiert waren, da ferner dieser Umstand auch bei Kapernaum, einer galiläischen Hafen- und Grenzstadt, sowie bei Jericho, dem Schlüsselpunkte des Hauptverkehrs zwischen Judäa und dem Ostjordanlande, zutrifft, so enthüllt sich auch die Lk. 15, 1 vorausgesetzte Oertlichkeit als eine mit einer Grenzzollstätte versehene Stadt. Da aber sowohl nach Mk. 10, 1 als nach Lk. 17, 11 und unsrer gesammten kritischen Erörterung hierbei nur *τὰ ὅρια τῆς ἰουδαίας* oder der Grenzstrich *διὰ μέσου σαμαρίας καὶ ἰουδαίας* in Betracht zu kommen hat, so kann über die Lage der Lk. 15, 1 vorausgesetzten Oertlichkeit, wo ein reger Verkehr mit den dort stationierten Zolleinnehmern (*ἦσαν ἐγγίζοντες*) stattfand, kein Zweifel sein. Mit Lk. 15, 1 ist der Rückzug Jesu an einer Grenzstadt gegen Samaria hin angelangt, von wo aus dann die Lk. 17, 11 erwähnte Grenzwanderung weiter vor sich gehen konnte.

Es bilden aber die — wie es scheint, an einem Tage — mit den Zöllnern in Gegenwart von Pharisäern und der Jünger gehaltenen Gespräche, wie sie in Lk. 15, 1—17, 10 wiedergegeben sind, eine auf das Innigste zusammenhängende Einheit, in welcher der aus der Lk. 15, 1. 2 berichteten Veranlassung dieser Gespräche sich ergebende Gegensatz zwischen Zöllnerthum und Pharisäerthum der Alles zusammenhaltende Gesichtspunkt ist.

Bei den ersten drei Gleichnissen (Lk. 15, 4—32) liegt dies für Jedermann erkennbar auf der Hand. Aber auch die in Lk. 16, 1—9 und Lk. 16, 19—31 mitgetheilten beiden letzten Gleichnisse jenes Tages sind von demselben Gesichtspunkt beherrscht, und zwar so, daß die Parabel vom ungerechten Haushalter (Lk. 16, 1—9) das Zöllnerthum als Vorbild werkthätiger Barmherzigkeit darstellt und dagegen das Gleichnis vom reichen Manne (Lk. 16, 19—31) eine Verurtheilung des unbarmherzigen und verstockten Pharisäerthums in sich schließt.

Zwar haben manche Kritiker in der letztgenannten Parabel heterogene Bestandtheile erkennen wollen, als ob der Grundstock derselben in einfachster Weise den ebionitischen Gegensatz zwischen Reich und Arm vorgetragen habe und der Schluß des Gleichnisses als eine

spätere Hinzufügung zu betrachten sei. Aber — abgesehen von allem Anderen — wenn man die unleugbare pragmatische Verbindung des Gleichnisses mit dem Vorhergegangenen, namentlich mit Lk. 15, 1. 2 und den Lk. 16, 14 von Neuem markierten Gegensatz zwischen Zöllnerthum und Pharisäerthum nicht außer Acht läßt, so wird man erkennen, daß es dem Herrn bei diesem Schlußgleichnisse, als dem Höhenpunkt der ganzen Verhandlung, daran lag, gegenüber der offenen (von den Pharisäern nach 15, 1. 2; 16, 14 bemäkelten) Empfänglichkeit der Zöllner für Gottes Reich die bei den Pharisäern vertretene Feindschaft gegen Jesum auf ihre Geldliebe (οἱ φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες Lk. 16, 14) als auf ihre tiefste Wurzel zurückzuführen, in ihren letzten Consequenzen aufzudecken und den geheimen Zusammenhang zwischen irdischer Geldliebe, Verstocktheit gegen Gott und Herzenshärtigkeit gegen die Mitmenschen bloszulegen. Mithin ist gerade in dem Zusammenwirken dieser drei Elemente, aus welchen die Schilderung des reichen Mannes im Gleichnisse zusammengesetzt ist, eine concrete Zeichnung und zugleich Verurtheilung des Pharisäismus und hierin die dem historischen Anlaß (Lk. 15, 1. 2; 16, 14) entsprechende ideelle Einheit des Gleichnisses gegeben, damit aber auch die Unmöglichkeit bewiesen, dieses aus Meisterhand hervorgegangene herrliche Kunstgebilde durch hyperkritische Quellenauflösung zu zerstören.

Von hier aus gewinnt man auch einen sichern Standpunkt zur Beurtheilung der schwierigen Perikope vom ungerechten Haushalter Lk. 16, 1—9 und volle Klarheit darüber, daß diejenigen Exegeten, welche darin eine scharf pointierte Empfehlung der christlichen Barmherzigkeit erkannt haben, im Rechte sind, und zwar mit der historisch-pragmatischen Ergänzung, wonach gerade die verlorenen und ungerechten, aber mit Selbsterkenntnis ausgestatteten und deshalb dem Reiche Gottes nahe stehenden Zöllner als die Repräsentanten eines gottgefälligen Wohlthätigkeitssinnes im Gegensatze zu den habsüchtigen Pharisäern dastehen. Denn, daß unter dem ungerechten Haushalter das Zöllnerthum personificiert ist, wer wollte das im Hinblick auf den Inhalt des Gleichnisses und auf die unmittelbar sich anschließenden Worte, Lk. 16, 10—13, welche nur unter Bezugnahme auf eine aus Zöllnern bestehende Zuhörerschaft verständlich werden, verkennen? Stellt doch auch der edelste Repräsentant des Zöllnerthums, der Oberzöllner Zacchäus in Jericho, Lk. 19, 1—10 die innere Einheit jener drei antipharisäischen Elemente, die Einheit von bußfertiger Gesinnung, Empfänglichkeit für Jesum und Wohlthätigkeit gegen die Armen wie

eine Illustration zu diesem Gleichnisse, in seiner vorher der Ungerechtigkeit hingegeben gewesenen Person verkörpert dar. Und wenn auch das Gleichnis Lk. 16, 1—9, sobald man es isoliert für sich betrachten wollte, nur das eine jener drei Elemente, den Wohlthätigkeitssinn, in stark prononcierter Weise veranschaulicht, so darf man nicht vergessen, daß unmittelbar vorher in dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne Lk. 15, 11—32 das Zöllnerthum in seiner bußfertigen Gesinnung zur Darstellung gelangt ist, und daß die Parabel vom ungerechten Haushalter, als viertes jener fünf herrlichen Gleichnisse derselben Zuhörerschaft vorgetragen, in demselben Zusammenhang als integrierendes Glied des Abschnittes Lk. 15, 1—17, 10 niedergeschrieben, nur dann zu Misverständnissen führen kann oder unverstanden bleiben muß, wenn man sie gewaltsam aus ihrem ursprünglichen, historisch-pragmatischen Zusammenhang herausreißt.

Wie nun diese fünf Gleichnisse voll universellster Anwendbarkeit im Vorstehenden nach ihrer lokalen und zeitgeschichtlichen Entstehung analysiert sind, so gilt es dabei schließlich, auf den der fünften dieser Parabeln einverleibten Namen des „Lazarus“ als auf eine besonders prägnante Zeit- und Lokalfarbe hinzuweisen. Denn die Art, wie die Persönlichkeit des Lazarus verwendet ist, um die Nutzlosigkeit der in Bethanien kurz zuvor geschehenen Todtenerweckung für das verstockte Pharisäerthum auszusprechen, zeigt nicht nur, welche tiefe Eindrücke diese an den Pharisäern offenbar gewordene negative Wirkung der am Grabe des Lazarus vollbrachten Großthat in Jesu eigner Seele hinterlassen, da er immer in neuen Wendungen und Gleichnissen diese seine Eindrücke reproduciert, sondern versichert uns auch, daß Jesus gewiß sein konnte, vollstes Verständnis bei allen seinen Zuhörern zu finden, wenn er den Pharisäern das Wort entgegenrief: *εἰ μωσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται.* Lk. 16, 31. Waren doch gerade die Pharisäer es gewesen, welche nach der Rückkehr des Lazarus aus dem Grabe, anstatt sich zu bekehren, sich erst recht verstockt und den Tod des Todtenerweckers (nach Joh. 11, 46. 47) mit Hilfe der in diesem Punkte gleich weltlichen und gleich verstockten Sadducäer zum Beschluß des Synedriums gemacht hatten.

So gipfelt jener in der judäisch-samaritischen Grenzstadt mit der Vertheidigung des bußfertigen, gläubigen und mildthätigen Zöllnerthums verbrachte Tag — welcher ohne Zweifel einer der größten Tage in dem Wirken Jesu war — in der endgiltigen Bunlehreurtig

des Pharisäismus als einer in dem reichen Manne und seinen fünf Brüdern repräsentierten, um ihrer weltlichen Gesinnung, ihrer ungöttlichen Verstocktheit und ihrer lieblosen Unbarmherzigkeit willen dem Gericht verfallenen Kaste.

Der Quellenschreiber der Logia aber hat mit ganzem Rechte gerade die bedeutungsvollen und in ihrer Gleichnisform so leicht behaltbaren Reden dieses inhaltreichen Tages mit möglichster Sorgfalt aufgezeichnet, wenngleich es ihm nicht in allen Punkten gelungen sein mag, überall den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang dieser Reden vollständig wiederzugeben.

Dieses Nichthinanreichen des Referenten an die Originalreden Jesu zeigt sich namentlich in den unvermittelt neben einander stehenden Aussprüchen Lk. 16, 15—18 und ist jedenfalls auch die Ursache davon geworden, daß die Parabel von dem ungerechten Haushalter nicht so durchsichtig vor unsern Augen steht, wie wir es sonst bei den Gleichnisreden Jesu gewohnt sind.

Auch das Schlußreferat über die Verhandlungen des Tages Lk. 17, 1—10 läßt innere Einheit vermissen, obwohl in dem allerletzten antipharisäischen Worte: *οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε, ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, ὃ ὠφείλαμεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν* Lk. 17, 10 der leitende und Alles zusammenhaltende Gesichtspunkt wieder hervortritt und die in solchem Schlußworte gegebene lehrhafte Recapitulation der fünf Gleichnisse auch diesen letzten Theil Lk. 17, 1—10 als zu dem ganzen Abschnitt Lk. 15, 1—17, 10 gehörig erscheinen läßt.

Hieran schließt sich nun Lk. 17, 11—18, 14 der Schluß der großen Einschaltung, dessen Schauplatz eine von Lukas ebenfalls nicht genannte *κώμη* an der judäisch-samaritischen Grenze ist (Lk. 17, 11), und zwar nach Jericho zu gelegen (vgl. Lk. 18, 35), wie es scheint in einer einsamen Gegend. Denn Colonien von Aussätzigen, wie Jesus eine derselben in der Nähe dieser *κώμη* antraf, pflegte man selbstverständlich nicht in der Mitte dichter Bevölkerung, sondern vielmehr seitab von den Heerstraßen in weniger bewohnten Gegenden anzulegen. Auch würden die hier ansässigen zehn Aussätzigen die Hilfe Jesu gewiß schon längst gesucht und erfahren haben, wenn ihre Niederlassung in der Nähe einer der Hauptstraßen gelegen gewesen wäre, die von Nordgaliläa nach Jerusalem führten.

Es lenkt daher diese Erwägung uns wieder zu dem johanneischen Evangelium zurück und legt uns die Annahme nahe, daß wir hier

Lk. 17, 11 ff. in der *χώρα ἐγγὺς τῆς ἐρήμου* angelangt sind, wohin Jesus nach Joh. 11, 54 von Bethanien aus sich zurückzog, um daselbst das Nahen des Osterfestes zu erwarten, und daß mithin die *κώμη τις* des Lukas, in deren Nähe die Aussätzigen wohnten, mit der *ἐφραὶμ πόλις λεγομένη* des Johannes identisch sei. Dafür spricht namentlich auch der bedeutungsvolle Umstand, daß wie bei Johannes Ephräm, so bei Lukas jene *κώμη τις* der Ausgangspunkt ist, von welchem aus Jesus seine allerletzte Reise (über Jericho) nach Jerusalem antrat. Und wenn Johannes seinerseits die *κώμη* des Lukas als *πόλις* charakterisiert, so liegt dazu in dem johanneischen Sprachgebrauche ein Analogon in Joh. 1, 45 vor, wo Bethsaida in Galiläa, nach Mk. 8, 23 eine *κώμη*, von Johannes gleichermaßen als *πόλις* aufgeführt wird. Jedenfalls war also Ephräm, ähnlich wie das westliche Bethsaida am galiläischen See, ein Mittelding zwischen Stadt und Dorf — um ein *ἅπαξ λεγόμενον* des Markus (Mk. 1, 38) zu gebrauchen — eine *κωμόπολις* — oder, wie Josephus (de bell. Jud. IV., 9, 9) dieses Ephräm nennt, ein *πολίχνιον*. Zu dieser Auffassung leitet auch der johanneische Ausdruck selbst: *εἰς ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν* Joh. 11, 54, was nicht, wie es gewöhnlich geschieht, übersetzt werden darf: „in eine Stadt, genannt Ephräm“, sondern vielmehr: „nach Ephräm, einer sogenannten Stadt“. Hiernach dürfte anzunehmen sein, daß das *πολίχνιον* Ephräm thatsächlich nur den Charakter eines größeren Dorfes (*κώμη*) besaß, aber den Namen und die Rechte einer Stadt beanspruchte, und daß Johannes mit seinem Zusatz: *λεγομένην πόλιν* dies selbst habe andeuten wollen.

Nach der citierten Stelle des Josephus, sowie nach einer Angabe des Epiphanius, lag dieser Ort in der Nähe von Bethel, hart an der früheren Grenze des Stammes Ephraim, mithin in der That an den *ὅρια τῆς ἰουδαίας*, Mk. 10, 1, auf dem Landstrich *διὰ μέσου σαμαρίας καὶ ἰουδαίας*, Lk. 17, 11, und die von Joh. 11, 51 erwähnte Wüste kann keine andere als die zwischen Bethel und Jericho gelegene (Jos. 8, 10. 24; 18, 12 erwähnte) Wüste Bethaven sein.

Dieses Ephräm ist nun durchaus die einzige geeignete Oertlichkeit, bei deren Berührung eine Grenzwanderung und gleichzeitig ein *πορεύεσθαι εἰς ἱερουσαλήμ* (Lk. 17, 11) und zwar in der Richtung nach und über Jericho (Lk. 18, 35), ausgesagt werden konnte. Dort also, weit ab von den gewöhnlichen Heerstraßen, in einsamer Abgelegenheit, hatte eine aus judäischen und samaritischen Grenzbewohnern bestehende Colonie von Aussätzigen sich niedergelassen, welche — nach

den evangelischen Berichten — als die Letzten unter allen Kranken Palästina's die Hilfe Jesu erfahren und in Bezug auf die Zahl der gleichzeitig Genesenen eine der großartigsten Entfaltungen der ihm einwohnenden Heilkraft veranlassen sollten.

In diese Gebirgseinsamkeit von Ephräm paßt vorzüglich mit ihrem düstern Ernste die ergreifende prophetische Rede Jesu Lk. 17, 22—18, 8. Dieselbe ist von der eschatologischen Verkündigung Lk. 21, 5—36 = Mk. 13, 1—37 wohl zu unterscheiden. Der canonische Matthäus hat beide ursprünglich den Logia angehörigen Reden in Mt. 24, 4—51 nach seiner redaktionellen Art zu einer neuen Einheit zusammengearbeitet. Aber auch schon eine oberflächliche Vergleichung von Mt. 24, 4—51 mit Lk. 17, 22—18, 8 zeigt, daß wir hier bei Lukas ein kostbares Original und eine in sich selbstständige Rede vor uns haben, zumal weder bei Lk. 21, 5—36 noch bei Mk. 13, 1—37 Elemente dieser Rede mit der vom Oelberge ausgehaltenen eschatologischen Verkündigung vermischt worden sind. Dagegen macht sich ein gewisser Parallelismus fühlbar, nach welchem beide, in Ephräm und in Jerusalem gehaltenen, eschatologischen Reden in ähnlicher Gliederung verlaufen. Dort wie hier nämlich wird die Prophetie durch die Einlegung eines Gleichnisses unterbrochen. Hier Lk. 18, 1: ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς — vgl. dort Lk. 21, 29: καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς = Mk. 13, 28, und dort wie hier schließt die Verkündigung mit einer nachdrücklichen Mahnung zum Gebet: hier Lk. 18, 1—8 vgl. dort Mk. 13, 35—37 = Lk. 21, 36. Abgesehen aber von diesem Parallelismus der Gliederung herrscht in jeder der beiden Reden ein ganz selbstständiger Charakter.

Den bedeutsamen Schluß der großen Einschaltung bildet endlich das in seiner charaktervollen Kürze unübertreffliche Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner. In ähnlicher Weise, wie Jesus nach dem Durchzug durch Samaria seine dort empfangenen Eindrücke in der Parabel von dem barmherzigen Samariter reproducirt und ein Glied des von den Juden verachteten Samaritervolkes als Grundtypus christlicher Barmherzigkeit aufgestellt hatte, recapitulirte er in dem Gleichnisse vom Pharisäer und Zöllner die durch die ganze zweite Hälfte der großen Einschaltung Lk. 14, 1—18, 14 sich hindurchziehende Verurtheilung des Pharisäismus und erhob den an seine Brust schlagenden Zöllner zum bleibenden Typus der Buße, welche der Rechtfertigungsgnade entgegeneilt.

Wenn nach Lk. 18, 9 dieses Gleichnis denjenigen Jüngern, welche

von pharisäischer Selbstgerechtigkeit tief inficiert waren und ohne Zweifel den Grundstock des nach Jesu Tode so mächtig hervortretenden Judenchristenthums bildeten, zur Warnung gesagt war, so ist es auch begreiflich, daß diese Perikope in das judenchristliche Matthäusevangelium Aufnahme nicht finden konnte.

Daß nach dem Schluß der großen Einschaltung und nach den in Ephräm geschehenen Ereignissen, wie sie Lk. 17, 11—18, 14 berichtet sind, der Aufenthalt Jesu daselbst nicht allzulange mehr gewähret hat, ergiebt sich aus Lk. 18, 35 = Mk. 10, 46; Lk. 18, 31 = Mk. 10, 32; Lk. 18, 18 = Mk. 10, 17. Nach Lk. 18, 35 = Mk. 10, 46 zieht Jesus mit seinen Jüngern durch Jericho. Nach Lk. 18, 31 = Mk. 10, 32, und zwar speciell nach der (von Lukas in diesem Punkte verwischten) Markusquelle (ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ Mk. 10, 32) befanden sie sich vorher schon auf dem Wege nach Jericho. Endlich nach Mk. 10, 17 (ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν), welche Notiz Lukas nach seiner Gewohnheit in Lk. 18, 18 ebenfalls gestrichen, hatte Jesus Ephräm, seinen bisherigen Aufenthaltsort, verlassen (ἐκπορευομένου), um den Weg (εἰς ὁδόν) nach Jericho und Jerusalem anzutreten.

Da nun zwischen Ephräm und Jericho nur wüste Gegend und ein steiler Gebirgsabfall sich ausstreckt, so muß alles zwischen Lk. 18, 18—35 = Mk. 10, 17—46 Berichtete zu der Wanderung auf dem Wege zwischen Ephräm und Jericho gehören und folglich das Mk. 10, 17 erwähnte ἐκπορεύεσθαι auf Ephräm sich beziehen.

In dem johanneischen Evangelium konnte diese ganze Lk. 14, 1—18, 14 dargestellte Partie des Rückzugs an die judäisch-samaritische Grenze und des Aufenthaltes in Ephräm so compendiös in den einzigen Vers Joh. 11, 54 zusammengedrängt werden, aus demselben Grunde, aus welchem Markus in seinem Berichte die ganze große Einschaltung Lk. 9, 51—18, 14 noch compendiöser in die Worte Mk. 10, 1 concentrierte: weil die ausführliche Schilderung aller jener Vorgänge in der altapostolischen Quellenschrift bereits vorhanden war.

So werthvoll nun der von Markus in Mk. 10, 1 gegebene Fingerzeig zur historisch-pragmatischen und topographisch-chronologischen Entzifferung der großen Einschaltung geworden ist, ungleich kostbarer ist uns dieser Abschnitt Lk. 9, 51—18, 14 selbst, als die, wenn auch hier und da beschnittene und verwischte, dennoch tendenzlose und historisch treue Reproduktion der alten Logiaquelle in einer ihrer wich-

tigsten Partien, ohne welche in der Erkenntnis des Lebens Jesu gerade für die entscheidungsvolle letzte Zeit eine unausfüllbare Lücke vorhanden sein würde. Kostbar sind uns bei Entzifferung dieser Partie der alten Quellenschrift ebenso die werthvollen Ueberreste der ursprünglichen Topographie und Pragmatik geworden, als der daraus sich ergebende Einblick in die wurzelhafte Abhängigkeit dessen, was man Paulinismus nennt, von den alten ächten Worten und Gleichnissen des Herrn und in die Thatsache, daß lediglich die in dem ersten canonischen Evangelium vollzogene Auflösung des Quellenmaterials und die von judenchristlichen Gesichtspunkten dictierte Auswahl und Neugruppierung desselben es unmöglich gemacht hat, die ursprüngliche Pragmatik des Lebens Jesu in ihrer chronologischen Folge und ihre topographischen Beziehungen aufzuhellen.

In Bezug auf Lukas ist es mithin in der That so bestellt, wie wir am Anfang unserer Untersuchung es behauptet und im Fortgang derselben es am einzelnen Detail nachgewiesen haben, daß sein im Grunde aus der Ueberfülle des evangelischen Geschichtsstoffes entflossenes redaktionelles Gesetz der Sparsamkeit einerseits und andererseits seine topographische Interesselosigkeit (vielleicht auch Nichtkenntnis) den Verfasser des dritten Evangeliums zu jenen verhängnisvollen Weglassungen, Kürzungen und Streichungen veranlaßt hat, wodurch das historische Verständnis seiner gerade im eminenten Sinne chronologisch angelegten Schrift den späteren Jahrhunderten außerordentlich erschwert worden ist.

Wenn gleichwohl das Lukasevangelium eine — namentlich auch in den kirchlichen Perikopen besonders reichlich benützte — Lieblingsschrift der evangelischen Christenheit geworden ist, so verdient dieselbe solche Auszeichnung in hohem Maße und verdankt sie hauptsächlich dem Umstande, daß in ihr die ältesten Quellen des Lebens Jesu, wenn auch formell gekürzt, so doch sachlich ungefälscht wiedergegeben und eine reiche Auswahl der köstlichsten Herrenworte und der wichtigsten Gleichnisse Jesu, und zwar ganz besonders in der großen Einschaltung, der Nachwelt aufbewahrt sind. Denn wenn auch Lukas von einer etwas äußerlichen Behandlung seiner Quellen nicht freigesprochen werden kann, so hat er dagegen, soweit wir sein redaktionelles Verfahren durch die Vergleichung seiner Schrift mit der Markus- und der Logiaquelle controlieren können, einer tendenziösen Umbildung des Quellenmaterials oder einer eigenmächtigen Fälschung der Herrenworte oder einer aus Parteirücksichten eingegebenen Unter-

drückung wichtiger Urkunden oder einer künstlichen Gruppirung und dabei unausbleiblichen Zerreißung des evangelischen Geschichtsstoffes niemals sich schuldig gemacht, vielmehr als einen objektiven Sammler sich bewährt, welcher zwar weit davon entfernt war, den Werth manches historischen Details für die durch die Kritik geschärften Augen einer späteren Nachzeit zu ahnen, welcher aber bei seinem Sammelwerke reine und treue Hände sich bewahrt hat.

Gleich wichtig ist uns die vollendete kritisch-synoptische Analyse der großen Einschaltung für die Erkenntnis des Verhältnisses geworden, in welchem das johanneische Evangelium zu den Logia Matthäi, resp. zu dem Evangelium des Lukas steht, wonach, was zunächst die große Einschaltung betrifft, das johanneische Evangelium zum vollen pragmatischen Verständnis derselben die unentbehrlichen Ergänzungen darbietet, nämlich:

1. den an Lk. 9, 51—10, 42 sich anschließenden Bericht über den Aufenthalt Jesu zu Jerusalem zum Enkänienfeste, Joh. 10, 22—39;
2. das in Joh. 10, 40—42 enthaltene johanneische Compendium des Abschnittes Lk. 11, 1—13, 30 in Betreff der Wirksamkeit Jesu in Peräa;
3. das in Joh. 11, 54 dargebotene Compendium des Abschnittes Lk. 14, 1—18, 14, den Rückzug Jesu nach Ephräm klärend, und
4. vor allen Dingen die in Joh. 11, 1—53 vollzogene glänzende Wiederherstellung der Lazarus-Perikope, durch deren Streichung Lukas den Abschnitt Lk. 13, 31—35 zu einem unverständlichen Torso gemacht, das wichtige Verbindungsglied zwischen den beiden Hälften der großen Einschaltung zerstört, damit aber das pragmatisch-topographische und chronologische Verständnis dieses ganzen Abschnittes Lk. 9, 51—18, 14 lediglich aus sich selbst unmöglich gemacht hatte.

Von welcher Tragweite für eine neue und gerechte Würdigung des johanneischen Evangeliums diese kritisch-synoptischen Erkennisse werden dürften, zumal wenn sie in ähnlicher Weise auf die übrigen Partien der evangelischen Geschichte ausgedehnt werden sollten, das möge zum Schlusse an dieser Stelle wenigstens angedeutet sein.

Die viel ventilierte Frage aber, weshalb die wichtige und in pragmatischer Hinsicht unentbehrliche Erzählung von der Auferweckung des Lazarus nur im johanneischen Evangelium vorhanden sei, beantwortet sich historisch-genetisch folgendermaßen:

1. die älteste evangelische Quellenschrift der Logia Matthäi besaß die Lazarus-Perikope;
2. die zweite Quellenschrift (des Markus) zog den ganzen Abschnitt der Logia Lk. 9, 51—18, 14 in einen Vers Mk. 10, 1 zusammen, wobei die darin enthaltene Lazarus-Perikope von selbst mit fiel;
3. Lukas, welcher beide vorgenannte Quellen verarbeitete, wäre wohl im Stande gewesen, die Lazarus-Perikope aus der Logiaquelle zu restituieren, strich sie aber vielmehr mit Rücksicht auf die Parallele Lk. 7, 11—17 nach seinem redaktionellen Grundsatze der Sparsamkeit, ohne Erkenntnis ihrer pragmatischen Bedeutung;
4. erst Johannes stellte durch Erneuerung der Lazarus-Perikope den ursprünglichen Pragmatismus der evangelischen Geschichte in vollendeter Weise wieder her.

Auf Grund dieser an Mk. 10, 1 = Lk. 9, 51—18, 14 = Joh. 10, 22—11, 54 geübten synoptischen Quellenkritik erscheint sonach gerade vom historisch-kritischen Standpunkte aus Johannes als der Meister der evangelischen Geschichtsschreibung und Lazarus als ein Hauptzeuge für die untadelhafte Geschichtlichkeit seines Evangeliums.

Aber auch wenn man diese historische Bedeutung des johanneischen Evangeliums vorläufig noch nicht anerkennen und deshalb alle auf der synoptischen Vergleichung mit Johannes ruhenden Partien unsrer Untersuchung streichen wollte, so bleibt, unberührt davon, als die Pragmatik der großen Einschaltung folgendes übrig:

1. Reise Jesu von Galiläa bis Bethanien Lk. 9, 51—10, 42;
2. Wirksamkeit in Peräa Lk. 11, 1—13, 30;
3. Aufbruch aus Peräa Lk. 13, 31 (unerklärt bliebe dann V. 32. 33);
4. Aufenthalt in der Nähe von Jerusalem Lk. 13, 34—14, 24;
5. Reise nach der Grenze Lk. 14, 25—35;
6. Aufenthalt in einer Grenzzollstadt Lk. 15, 1—17, 10;
7. Grenzwanderung Lk. 17, 11—18, 14.

Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen.

Von

Dr. Wagenmann.

---

177. Christenverfolgung.

Mit blutiger Schrift ist das Jahr 177 in die Jahrbücher der christlichen Kirche eingezeichnet als das Jahr jener grausamen, an Opfern wie an Triumphen reichen Verfolgung, die über die blühenden südgallischen Christengemeinden Lugdunum und Vienna hereinbrach. Die Lage der Christen im römischen Reich hatte sich in der letzten Zeit wesentlich verschlimmert. Während bisher noch im Wesentlichen das trajanische Proceßverfahren eingehalten worden war, wonach keine Aufsuchung der Christen, sondern nur Bestrafung der Renitenten im Anzeigefall stattfinden sollte: so hatte sich in den letzten Jahren, besonders in Folge der politischen Gefahren des Reichs, nicht blos die Stimmung des heidnischen Volkes gegen die Christen verschlechtert, sondern auch die kaiserliche Gesetzgebung verschärft durch jene, wenn auch nicht ihrem Wortlaut, doch ihrem Inhalte nach bekannten neuen kaiserlichen Edicte, welche theils überhaupt die Verbreitung neuer unbekannter und aufregender Religionen bei Strafe des Todes oder der Deportation verboten, theils speciell Christenanklagen förmlich hervorriefen durch die Bestimmung, daß die Ankläger von Christen in den Besitz des Vermögens derselben treten sollten.

So kam es gerade in der Friedenszeit, die nach dem Quadenkrieg und nach dem Sieg über den Rebellen Avidius Cassius im römischen Reich eingetreten war, im Sommer des Jahres 177 zu einer weitverbreiteten Christenhetze, die schon als Vorläuferin der späteren systematischen Vertilgungsversuche angesehen werden kann. Aller Orten suchten die Heiden wie im Wettkampf die Obrigkeit gegen die Christen zu treiben: die Gottlosesten der Menschen, heißt es, müsse man aus dem Lande jagen. Die Allgemeinheit wie die Gefährlichkeit dieses Verfolgungssturms erhellt am Besten aus dem vielstimmigen Nothruf, der seit dem Beginn des Jahres 177 aus den verschiedensten Provinzen des Reichs, allermeist vom Orient her, erschallt

in den Bitt- und Schutzschriften der christlichen Apologeten — eines Athenagoras, Melito, Apollinaris, Miltiades — deren Schriften nach einer sehr wahrscheinlichen Berechnung wohl gerade im Jahre 177 werden geschrieben sein. Der ganze Greuel der Verfolgung aber tritt uns nirgends erschütternder vor die Seele als in jenem authentischen Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienna, den uns Eusebius im fünften Buch seiner Kirchengeschichte aufbewahrt hat. Es ist, wie schon Eusebius es nennt, eines der denkwürdigsten und lehrreichsten Documente der christlichen Literaturgeschichte, eine der glorreichsten Trophäen aus der Kampfes- und Siegesgeschichte der christlichen Kirche, wahrhaft würdig eines unvergeßlichen Andenkens. Nicht von der Obrigkeit, von dem heidnischen Pöbel ging die Verfolgung aus: dieser fing an, die Christen zu beschimpfen, mit Steinen zu werfen, mit Schlägen zu tractiren, ihre Häuser zu plündern. Dann wurde eine Anzahl ergriffen, vor die Richter geschleppt, durch allerlei Martern Geständnisse zu erpressen gesucht. Die Meisten blieben fest, Einzelne fielen ab zum großen Schmerz der Gemeinde. Heidnische Sclaven christlicher Häuser wurden inquirirt und von ihnen erlogene Aussagen erpreßt in Betreff der den Christen von der heidnischen Verleumdung schuldgegebenen Greuel. Die Wuth des heidnischen Volkes stieg auf's höchste. Mit den entsetzlichsten Martern suchte man nun auch von den Christen selbst entsprechende Geständnisse zu erzwingen. Sie blieben unter allen Qualen standhaft bei ihrem Bekenntnis: so ein Diakonus Sanctus, ein Neophyt Maturus, ein Pergamener Attalus, der immer eine Säule der Gemeinde gewesen war; so aber auch eine zarte Sklavin Blandina, die unter allen Martern nur die eine Antwort hatte: „Ich bin Christin: bei uns geschieht nichts Böses"; ein Knabe Ponticus, der trotz seiner Jugend alle Qualen standhaft aushielt; endlich auch der Bischof Pothinus, der an den Folgen der erlittenen Mishandlungen nach zwei Tagen im Gefängnis starb. Nun trat eine kurze Pause in der Verfolgung ein, bis der Proconsul Instructionen von Rom eingeholt hatte, wie er mit den gefangenen Christen, besonders den darunter befindlichen römischen Bürgern, zu verfahren habe. Die Antwort des Kaisers lautete auf Freilassung der Abgefallenen, Bestrafung der Standhaften, und zwar Enthauptung der Cives Romani, bei den Anderen Vorwerfung vor die wilden Thiere. Noch an den Leichen ließ der heidnische Pöbel seine Wuth aus: man suchte deren Bestattung zu verhindern, warf sie den Hunden vor, verbrannte sie, streute die Asche in die Rhone

— Alles zur Verhöhnung der christlichen Auferstehungshoffnung. Dies nur einige Züge aus dem Bild jenes Schreckensjahres, aber auch Siegesjahres der Christenheit, einige Stücke aus dem „farbenreichen und blumenreichen Kranz, der von der leidenden und streitenden Märtyrerkirche dem himmlischen Vater dargebracht wurde“.

477. Zeno.

Auf die monophysitische Revolution des Basiliskus in Constantinopel folgt sofort wieder eine von dem Patriarchen Akacius geleitete chalcedonensische Gegenrevolution: der Usurpator wird gestürzt, Kaiser Zeno wieder auf den Thron erhoben, das Enkyklion kassirt, das chalcedonensische Bekenntnis restituirt, was dann freilich auch die Fortdauer und Erneuerung der monophysitischen Streitigkeiten, besonders in Alexandrien und Antiochien, zur Folge hat.

677. Wilfrid.

Der Angelsachse Wilfrid, aus seinem Bisthum York vertrieben, will eine Wallfahrt nach Rom machen, wird aber durch einen Sturm an die friesische Küste verschlagen, überwintert in Friesland und benützt diesen unfreiwilligen Aufenthalt, um den heidnischen Friesen das Evangelium zu predigen und Tausende zu taufen, an ihrer Spitze den Herzog Aldgild; aber schon im folgenden Jahr verläßt Wilfrid seinen Missionsposten, und bald sind die Spuren seines Wirkens wieder verwischt durch des Friesenherzogs Radbod feindselige Haltung gegenüber dem Frankenreich und Christenthum.

777. Paderborn.

Epochemachend in der kirchlichen und politischen Geschichte Norddeutschlands ist dieses Jahr durch die von Karl auf dem Boden des Sachsenlandes gehaltene Reichsversammlung zu Paderborn (das bei dieser Gelegenheit zum erstenmal urkundlich erwähnt wird). Hier fanden (wahrscheinlich im Juni oder Juli) zahlreiche Schaaren von Sachsen aus allen Theilen des Landes sich ein, theils um sich taufen zu lassen, theils um das Versprechen des Gehorsams zu erneuern. Damit war aber der König noch nicht zufrieden: er forderte Garantien. Sie mußten schwören, Freiheit und Gut verwirkt zu haben, wenn sie nochmals von Karl und dem Christenthum abfielen — nisi conservarent in omnibus christianitatem vel fidelitatem Caroli regis. Freilich fehlte gerade der angesehenste unter den sächsischen Häuptlingen, der Westfale Widukind, der dem neuen Herrscher die

Huldigung verweigerte; „multorum sibi facinorum conscius et ob id regem veritus", wie der fränkische Reichshistoriograph sagt, war er zu dem Dänenkönig Sigfrid geflüchtet. Ob Karl damals auch noch weitere Maßregeln zur Sicherung seiner Herrschaft und zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse des Sachsenlandes getroffen, ob er damals schon die Errichtung von Bisthümern in Paderborn, Osnabrück oder sonstwo in's Auge gefaßt oder vorbereitet, bleibt zweifelhaft: bezeugt ist nur die Erbauung einer Salvatorkirche zu Paderborn, die freilich später von den Sachsen wieder zerstört ward. Ebendamals war es auch, daß jene arabische Gesandtschaft den Frankenkönig mitten im Sachsenlande aufsuchte, um seine Hülfe zu erbitten wider den Ommajaden Abderrhaman zu Cordova.

Aus der süddeutschen Kirchengeschichte ist bemerkenswerth die Stiftung der Abtei Kremsmünster durch den Bayernherzog Thassilo, bei welchem Freigebigkeit gegen Klöster und geistliche Stiftungen, Hebung und Beförderung des kirchlichen Lebens ein durchgehender Zug seines Wesens und zugleich Mittel seiner Politik war. Auch diese Gründung hatte ihren Grund nicht sowohl, wie eine spätere Legende weiß, in der Absicht des Herzogs, einem auf der Jagd getödteten Sohn ein Denkmal zu errichten, wohl auch nicht blos, wie die Stiftungsurkunde sagt, in seinem eigenen frommen Trieb, der Hölle zu entgehen und bei Christo wohnen zu dürfen, vielmehr war das Kloster zugleich ein vorgeschobener Posten zur Christianisirung und Annexion des benachbarten Slavengebietes.

877. Kaiser und Papst.

Die Kaiserherrlichkeit des französischen Karolingers Karls des Kahlen war von kurzer Dauer. Den flehentlichsten Bitten des Papstes Johann VIII. folgend, zog er über die Alpen, um diesem wider die Sarazenen Beistand zu leisten, um in Unteritalien Ordnung zu schaffen und zugleich um seinem Neffen Karlmann, der die Rechte seiner deutschen Linie in Italien geltend zu machen gedachte, dort entgegen zu treten. Im August hielt der Papst pro innumeris ecclesiae necessitatibus et utilitatibus eine Synode zu Ravenna, wo er den zur Hilfe herbeieilenden Kaiser in Ausdrücken der niedrigsten, an Gotteslästerung grenzenden Schmeichelei begrüßt als das leuchtendste Gestirn, als den von der himmlischen Vorsehung zuvor erkannten, vor Grundlegung der Welt auserwählten Helden, ja als einen wahren Heiland der Welt, in welchem das Ziel der Weltentwicklung sich vol-

lende. Jeder, der die Rechtmäßigkeit der päpstlichen Kaiserkrönung antaste, wurde mit dem Anathem bedroht. Außerdem wurde eine Reihe von kirchlichen Bestimmungen getroffen zur Beschränkung der Macht der Metropoliten, Befreiung der Geistlichen von weltlichen Gerichten, über die Wirkungen des Banns, insbesondere aber zur Sicherstellung des Kirchenguts und der patrimonia ecclesiae Romanae wider weltliche Eingriffe und Vergabung. Unterdessen war der Kaiser in Oberitalien eingetroffen, wurde in Vercelli vom Papst begrüßt, im September hielten beide ihren Einzug in Pavia. Bald kamen bedenkliche Nachrichten von dem Anrücken des deutschen Königs, noch bedenklichere aus Frankreich von einer dort ausgebrochenen Empörung. Eilends schickte der Kaiser seine kaum noch vom Papst gekrönte Gemahlin mit den Schätzen voraus über den Mont Cenis nach Frankreich; er selbst wie ein Flüchtling hinter her; unterwegs, im Thale des Arc, im Dorf Brios, erkrankte er; sein jüdischer Leibarzt Zacharias reichte ihm einen Trank: ob es ein Gifttrank war, wie die Zeitgenossen meinten, oder ob die Medicin nur die Krisis beschleunigte, mag dahingestellt bleiben: der Kaiser starb am 6. October 877; seine schnell verwesende Leiche konnte nicht nach St. Denis gebracht werden, sondern wurde im Kloster Nantula bei Lyon beigesetzt; seine Seele erblickte ein visionairer Mönch in den Qualen des Fegefeuers. So endete der, welchen der Papst so eben noch als den Weltheiland begrüßt hatte, und — Niemanden kam sein Tod gelegener als eben dem Papst, der dadurch aus der gefährlichen Situation, in die er sich selbst gebracht, gerettet war. Schon im September nämlich war der deutsche König mit starker Macht in Oberitalien erschienen: der Papst, der ihn so eben noch mit dem Bann bedroht, beeilte sich jetzt (Nov. 877), ihn mit einem Glückwunschschreiben zu begrüßen und ihn auf die Aussichten hinzuweisen, die vor den Stufen des päpstlichen Stuhles seiner warten, sobald er nämlich zur Gewährleistung der päpstlichen Forderungen (ea, quae vos Romanae ecclesiae debetis concedere) sich bereit finden würde. Karlmann selbst freilich kam nicht mehr in den Fall, die Aufrichtigkeit dieser päpstlichen Versprechungen zu erproben: schon Ende November war er wieder heimwärts gezogen, sammt seinem deutschen Heer von bösen italienischen Fiebern geschüttelt. Damals — so meldet der Annalist des Klosters Fulda a. 877 — soll in Deutschland die fromme Sitte aufgekommen sein, den Niesenden mit einem „Helf Gott!" zu begrüßen.

Dem Papst aber war es nicht mehr behaglich in Rom: von in-

neren und äußeren Feinden bedroht, beschloß er, zur See nach Frankreich zu fliehen, wo auf Karl den Kahlen 8. December 877 Ludwig der Stammler gefolgt war, und von da nach Deutschland zu dem gloriosus rex Carolomannus, um dessen Hülfe anzurufen. So theilt er dem Markgrafen Lambert von Spoleto mit, den er unter Androhung der Excommunication ermahnt, während seiner Abwesenheit die Stadt und das Gebiet von Rom nicht anzutasten.

977. Otto II.

In Süddeutschland dauern die Unruhen und Aufstände fort, an denen besonders auch ein deutscher Kirchenfürst, Bischof Heinrich von Augsburg, sich betheiligte. Während der Kaiser Otto II. erst im Westen, dann im Osten des Reichs beschäftigt war — dort um die Verhältnisse in Lothringen zu ordnen und die Reichsgrenze gegen den eroberungslustigen Franzosenkönig zu schirmen, hier um den Böhmenherzog Boleslaw zu seiner Lehenspflicht zurückzuführen — erhoben in dem kaum erst befriedeten Bayern die drei Heinriche — H. der Zänker von Bayern, H. der Jüngere von Kärnthen und der gleichnamige Augsburger Bischof — auf's Neue die Fahne der Empörung: um Neuburg zuerst und dann um Passau entbrannte der Kampf der drei Heinriche und der beiden Ottonen: er endete mit der Erstürmung der Stadt und mit einem zu Ostern 978 gehaltenen Fürstengericht über die Hochverräther.

1077. Canossa.

Grenzenlos war die Verwirrung, die um den Jahresanfang d. J. in Deutschland und Italien herrschte, wie es ein gleichzeitiger Annalist ausdrückt: Zwietracht zwischen Papst und König, Bischöfen und Herzogen, Klerikern und Laien; Recht und Unrecht, Alles ging bunt durcheinander. Auf die Tage von Tribur und Oppenheim (16. und 27. October 1076) folgen die Tage von Canossa (25.—28. Januar) und Forchheim (13. März 1077), die Demüthigung Heinrich's und die Aufstellung des Gegenkönigs Rudolf.

Die Scene in Canossa hatte bekanntlich weder eine rechtliche, noch eine kirchenpolitische Bedeutung: sie ist weder eine Niederlage des Staat's noch ein Sieg der Kirche, weder eine Erniedrigung des deutschen Königthum's, noch eine Erhebung des Papstthums. Sie ist lediglich eine persönliche Demüthigung, aber auch eine moralische Reinigung und Erhebung Heinrich's, der als guter Katholik dem Papste gegenüber nichts Anderes that, als was viele Andere vor und nach ihm gegenüber einem einfachen Priester gethan, von dem sie sich

kirchliche Bußstrafen auferlegen ließen, um der priesterlichen Absolution theilhaftig zu werden. Politisch betrachtet aber war Heinrich's Erscheinen in Canossa immerhin ein gelungener Schachzug, vielleicht die klügste That seines Lebens, wodurch er die Combinationen seiner Gegner durchkreuzte, die ihm sicher drohende Gefahr schmählicher Absetzung von sich abwandte und die Allianz des deutschen Partikularismus mit Rom hintertrieb. Mit der Buße in Canossa erzwingt er von dem widerwilligen Papst nicht blos seine kirchliche Restitution, sondern es beginnt eben damit auch seine moralische und politische Wiedererhebung. Wie in Italien, so erfolgt auch in Deutschland ein Umschlag der Meinung zu seinen Gunsten. Das deutsche Volk in seiner Mehrheit war für treues Festhalten am Reich, für Anerkennung des rechtmäßigen Königs und für friedliche Lösung der kirchenpolitischen Fragen. Es war vorzugsweise die deutsche Fürstenpolitik, im Bunde mit einem Theil des Episcopats, vor Allem aber der persönliche Ehrgeiz des königlichen Schwagers Rudolf von Rheinfelden, was jenen unheilvollen Schritt des Tages von Forchheim (13. März) herbeiführte — die Wahl eines Gegenkönigs und ebendamit den jahrelangen blutigen Bruderkrieg in Deutschland und Italien zum Schaden der Kirche wie der Fürsten und Völker.

Registriren wir kurz die Hauptereignisse dieses Unglücksjahres. Im December 1076, mitten in einem beispiellos strengen Winter, war Heinrich aus Speier, wo er in Erwartung des zum 2. Februar ausgeschriebenen Augsburger Fürstentages confinirt war, heimlich entkommen und hatte, da die bequemeren Pässe von den Gegnern besetzt waren, den Weg durch Burgund und über den Mont Cenis eingeschlagen. Unter den fürchterlichsten Strapazen und Gefahren hatte er diesen in der ersten Hälfte Januar überschritten und war in der Po-Ebene angekommen, wo die Bischöfe und Großen Oberitaliens ihn mit Freuden begrüßten, da sie den längst Erwarteten endlich gekommen glaubten, um der päpstlichen Tyrannei ein Ende zu machen, ja um der Person des Papstes sich zu bemächtigen. Auch Gregor, der schon im December sich aus Rom aufgemacht hatte, um am 8. Januar in Mantua, am 2. Februar in Augsburg zu sein, fühlte bei der Kunde von der Ankunft Heinrich's sich nicht sicher, sondern flüchtete in das feste Bergschloß Canossa unter den Schutz seiner Freundin, der Großgräfin Mathilde. Hier konnte er dem König nicht entschlüpfen, der mit wenigen Getreuen im Burghof, intra secundum murorum ambitum, erschien, um als Büßender — deposito

cultu regio, nudus pedibus, laneis indutus, jejunus a mane ad vesperam perstans — von dem vergeblich sich sträubenden Papst die Wiederaufhebung des Anathems und die Wiederaufnahme in communionis gratiam et sinum s. matris ecclesiae zu erzwingen. Die Lossprechung erfolgte den 28. Januar, nachdem Heinrich gelobt, zu einer noch zu bestimmenden Frist den mit ihm unzufriedenen deutschen Fürsten entweder nach dem Spruche des Papstes Genugthuung zu leisten, oder nach dem Rathe des Papstes mit ihnen sich zu vertragen. Zweierlei war damit erreicht, Lösung vom Bann und Vereitlung des Augsburger Tags. Die deutschen Fürsten waren aber schon zu weit gegangen, um auf halbem Wege stehen zu bleiben: ihnen war es nicht um Versöhnung, sondern um Absetzung und Neuwahl zu thun. Darum beschließen sie jetzt, auch ohne den Papst vorzugehen, versammeln sich 13. März in Forchheim bei Bamberg und schritten sofort zur Absetzung Heinrich's und Erwählung seines Schwagers Rudolf — unter der doppelten Bedingung, daß er die Krone nicht erblich machen und daß er keine Simonie dulden, d. h. auf das königliche Investiturrecht verzichten wolle. Hier lag also das Ziel des ganzen Staatsstreichs aufgedeckt: Schwächung der Reichsgewalt und Erhebung des weltlichen und geistlichen Fürstenthums. Der charakterlose Erzbischof Siegfried von Mainz salbt den „Pfaffenkönig" in Mainz: die Bürgerschaft von Mainz aber, wie überhaupt die Bürger der süddeutschen und rheinischen Städte sind über dieses Vorgehen der Fürsten und Bischöfe so erbittert, daß am Krönungstag selbst Unruhen ausbrachen und Rudolf sich in Süddeutschland nirgends behaupten kann. Heinrich aber, durch die Forchheimer Vorgänge seiner in Canossa gegebenen Versprechungen entbunden, von den Lombarden zu energischem Auftreten aufgefordert und unterstützt, tritt die Heimfahrt nach Deutschland an mit dem offen ausgesprochenen Gelöbnis: für sein königliches Recht kämpfen zu wollen bis zum Tod! (pro tuendo regno usque ad mortem pugnaturus!) Fast ganz Süddeutschland, die Städte zumal, stehen auf seiner Seite; Rudolf sucht eine Stütze an den von Heinrich so schwer gekränkten Sachsen, die als „die Getreuen des heiligen Petrus" für ihn in den Kampf ziehen. Gregor stellt sich lange, wenigstens zum Schein, neutral, die Entscheidung zwischen beiden Königen sich vorbehaltend. Unterdessen stirbt auch Heinrich's letzte Fürsprecherin in Rom († 14. December), die Kaiserinwittwe Agnes, die soviel zu ihres Sohnes Unglück und des Reiches Verwirrung beigetragen.

1177. Friede von Venedig.

Auf den Waffenstillstand von Anagni folgt der Friedensschluß von Venedig zwischen Kaiser Friedrich I. und Papst Alexander III. (1. August) — nicht eine Niederlage des großen Kaisers, aber eine heilsame Selbstbesinnung, wodurch er den falschen Zielen seiner bisherigen Politik, Beherrschung der Kirche und Unterdrückung des freien Bürgerthums, entsagte, um hinfort mit ganzer Kraft den wahren Aufgaben seines kaiserlichen Berufs zu leben. In Anagni waren im Herbst des vorigen Jahres die Präliminarien abgeschlossen, die definitiven Friedensverhandlungen fanden in Ferrara statt. Der Papst, der das Epiphanienfest in Benevent gefeiert, den Februar auf Monte Gargano zugebracht und von da aus (unter dem 18. Februar) ein Dekret gegen die neue christologische Ketzerei des Nihilianismus erlassen hatte (ne quis dicere audeat, Christum non esse aliquid secundum quod homo), war Ende März zu Schiff nach Venedig, von da kurz vor Ostern nach Ferrara gekommen, um persönlich an den Friedensverhandlungen theilzunehmen. Diese zogen sich doch noch ziemlich in die Länge, da besonders die Frage über die mathildinischen Güter Schwierigkeit machte. Endlich war Alles soweit bereinigt, daß die Stadt Venedig als neutraler Boden zur persönlichen Begegnung von Kaiser und Papst und zur Ratification des Friedensvertrags bestimmt werden konnte: hier traf der Papst am 18. Mai, der Kaiser aber erst am Vorabend des Festes St. Jacobi, Sonntag den 24. Julius ein, vom Papst und den Cardinälen am Portal der St. Marcuskirche festlich empfangen. Am folgenden Tag, in festo S. Jacobi, celebrirte der Papst in San Marco das Hochamt, der Kaiser leistete ihm die debitos honores, indem er mit den Bischöfen und Erzbischöfen im Chor der Messe assistirte und nachher, als der Papst seinen weißen Zelter bestieg, ihm den Steigbügel hielt und das Roß am Zaume führte, wofür der Papst ihm den apostolischen Segen ertheilte. Nachdem so die persönliche Aussöhnung geschehen, fanden auch die übrigen Punkte vollends rasch ihre Erledigung, und am 1. August konnte im Palast des Patriarchen von Grado der Frieden feierlich beschworen werden: der Frieden zwischen Kaiser und Papst wurde auf ewige Zeiten, der mit König Wilhelm von Sicilien auf 15 Jahre, der Stillstand mit den lombardischen Städten auf 6 Jahre geschlossen. Friedrich erkannte, unter Preisgebung seines Gegenpapstes, der mit einer Abtei abgefunden wurde, Alexander als alleiniges Oberhaupt der Kirche, dieser jenen als catholicus impera-

tor, seinen Sohn als rex catholicus an; ein am 14. August zu Venedig gehaltenes Concil gab dem Friedensschluß inter ecclesiam et imperium noch eine besondere kirchliche Sanction. Der Papst verweilte noch bis Mitte Oktober in Venedig und erließ von hier aus am 27. September jenes päpstliche Sendschreiben an den Priesterkönig Johannes, worin er diesen als carissimum in Christo filium, sacerdotum sanctissimum begrüßt, zugleich aber ihn einlädt, sich im wahren katholischen Glauben unterrichten zu lassen und sich der römischen Kirche zu unterwerfen. Der Brief wird einem Arzt Philippus mitgegeben: — ob er an seine Adresse gekommen, davon schweigt die Geschichte.

1277. Päpste.

Am 20. Mai starb zu Viterbo in Folge eines Unglücksfalles, durch den Einsturz eines Zimmers im päpstlichen Palast, Johann XXI., der zwar ein trefflicher Logiker, aber ein ziemlich schlechter Papst gewesen war; ihm folgt Papst Nicolaus III., aus der Familie der Orsini, gewählt den 25. November zu Viterbo, gekrönt zu St. Peter am Stephanstag, den 26. December. Auch er saß nur kurz, 2 Jahre und 9 Monate, auf dem päpstlichen Stuhl, — ein schöner, feiner und kluger Mann, wie er von den Zeitgenossen geschildert wird, nur allzusehr dem Nepotismus ergeben. Seine kluge, aber auch eigennützige Politik zeigt er besonders gegenüber dem deutschen König Rudolf, dem er eine ganze Reihe der werthvollsten Concessionen und Verzichtleistungen auf kaiserliches Gut zu Gunsten des römischen Stuhls abzudringen wußte, ebenso aber gegen Karl von Anjou, den er nöthigt, dem Reichsvicariat über Toscana zu entsagen und die Senatorwürde in Rom niederzulegen, und gegen den er jene Conspiration in Sicilien mit anzetteln hilft, aus der dann die sicilianische Vesper hervorging. Seine bekannteste päpstliche Regierungshandlung aber ist die Bulle Exiit, worin er für die laxe Interpretation des franziskanischen Armuthsgrundsatzes sich ausspricht und zur Beilegung des Streits die Fiction eines päpstlichen Eigenthumsrechts an den Gütern des Minoritenordens aufstellt — eine constitutio in perpetuum valitura, die freilich von einem späteren Papst trotz der päpstlichen Unfehlbarkeit ausdrücklich widerrufen wurde.

1377. Gregor XI.

Eine Zeit großer Verwirrung in Italien wie in Deutschland: hier wüthet der Städtekrieg besonders in Süddeutschland, wo unter dem

altersschwachen Kaiser Karl IV. Alles vollends aus den Fugen zu gehen droht; in Italien und Rom sehnt man sich bei der allgemeinen Auflösung aller Verhältnisse nach der Rückkehr des Papstes aus Frankreich. Endlich entschließt sich auf die immer dringenderen Bitten der Römer wie der heiligen Katharina von Siena Gregor XI., von Avignon nach Rom zu kommen, freilich nur, um im folgenden Jahr dort zu sterben — das Ende des babylonischen Exils, aber auch der Anfang des großen päpstlichen Schismas.

1477. Universitäten.

In der politischen Geschichte bekannt durch den Tod Karls des Kühnen in der Schlacht bei Nancy (5. Januar), aber auch durch die Heirath des Habsburgers Max mit der burgundischen Erbin, — in der kirchlichen Geschichte durch die Ablaßbulle des Papstes Sixtus IV., welche die Wirkung des Ablasses auf die im Fegefeuer befindlichen Seelen ausdehnt, — ist dieses Jahr doch vorzugsweise kulturgeschichtlich ausgezeichnet als Stiftungsjahr von drei Universitäten: Upsala, Mainz und Tübingen.

Am 21. September fand die feierliche Einweihung der Universität Upsala Statt durch den Reichsverweser Sten Sture. Lange hatten die Vorbereitungen zu dieser Gründung gedauert. Schon auf der Kirchenversammlung zu Constanz hatten die schwedischen Abgeordneten den Auftrag gehabt, einige gelehrte Männer aus Deutschland mitzubringen, um die schwedische Jugend zu unterweisen. 1438 wurde zunächst eine einzelne akademische Professur in Upsala gegründet; 1474 erhielt König Christian auf seiner Reise nach Rom von Papst Sixtus die Erlaubnis zur Errichtung einer Universität in Dänemark. Gleichzeitig verhandelt der Erzbischof Ulfson von Upsala über diese Angelegenheit mit dem schwedischen Klerus und schickt einen Gesandten nach Rom, der endlich mit einem päpstlichen Genehmigungsbrief zurückkehrt. Danach soll ein studium generale in der schwedischen Metropole errichtet werden mit Professoren der Theologie, des kanonischen und bürgerlichen Rechts, der Medicin und Philosophie, unter dem Erzbischof als Kanzler.

Von einem Erzbischof ging auch die Stiftung der Universität Mainz aus — von dem durch den Wechsel seiner Geschicke bekannten Erzbischof und Kurfürsten Diether von Isenburg. Er war 1459 gewählt, 1460 von Papst Pius II. bestätigt, bald darauf aber wegen seiner Weigerung, die vom Papst geforderte Summe von Annaten zu

bezahlen, und wegen seiner Appellation an ein allgemeines Concil wieder abgesetzt worden und hatte nach langem Kampf mit dem vom Papst ernannten Gegenbischof Adolf von Nassau auf die erzbischöfliche Würde verzichtet (1463). Adolf selbst aber empfahl auf seinem Todbette Diether's Wiederwahl, die denn auch erfolgte und von Papst Sixtus nach anfänglicher Weigerung genehmigt wurde (1475). Da war es eine Art von Schmerzensgeld, das der Papst dem von seinem Vorgänger so schwer mishandelten Erzbischof entrichtete, ein Zeichen der neu über ihm aufgegangenen päpstlichen Gnade, daß Papst Sixtus IV. durch ein Breve vom 23. November 1476 die Errichtung einer Universität in der erzbischöflichen Residenzstadt genehmigte, — eine Stiftung, die denn auch am 1. Oktober 1477 in's Leben trat.

Wichtiger freilich und folgenreicher für die Geschichte der Wissenschaft und Kirche als diese beiden erzbischöflichen Gründungen wurde die dritte der genannten Hochschulen, die von einem kleinen länderarmen, aber an allen Fürstentugenden und vor Allem in der Liebe und Verehrung seines Volkes reichen süddeutschen Grafen, von dem Würtemberger Eberhard im Bart, in der alten Pfalzgrafenstadt Tübingen durch Urkunde vom 3. Juli gestiftet, und an demselben Tage mit Mainz, den 1. Oktober, feierlich eröffnet wurde, nachdem schon am 13. November 1476 die Genehmigung des Papstes erfolgt, im September 1477 die ersten Immatriculationen vorgenommen waren. Es ist nicht dieses Ortes, die Stiftungsgeschichte dieser Universität ausführlicher zu erzählen oder von der Bedeutung Tübingens für die Geschichte der Wissenschaft und besonders für die Entwickelung der evangelischen Theologie und Kirche etwa in ähnlicher Weise zu reden, wie ich dies früher von Leyden und Helmstedt gethan: ich darf hier zum Voraus verweisen auf die im Herbst d. J. zu erwartenden Tübinger Jubelschriften. Aber das darf ich als dereinstiger Schüler der Alma Eberhardina auch in meinem Theile wohl bezeugen: selten hat ein prophetisches Weihewort so schön und voll sich erfüllt im Lauf der Jahrhunderte, als jenes Wort des frommen Eberhard in dem am 9. Oktober verliehenen deutschen Freiheitsbrief für die Universität Tübingen, daß er diese Universität gestiftet und aufgerichtet „in der guten Meinung, helfen zu graben den Brunnen des Lebens, daraus von allen Enden der Welt unabsehbar geschöpft mag werden tröstliche und heilsame Weisheit zu Erlöschung des verderblichen Feuers menschlicher Unvernunft und Blindheit.“ — Endlich möge nicht unerwähnt bleiben, daß am 4. Julius d. J. einer der ersten deutschen Geschicht-

schreiber geboren ist, Johannes Turmair von Abensberg an der Donau, genannt Aventin, der freisinnige Humanist, der Freund Melanchthons und der Reformation.

1577. Gegenreformation und Concordienformel.

Nach Maximilians II. Tod war Rudolf II. Kaiser geworden, unter welchem die Gegenreformation in steigender Progression ihren Fortgang nahm: — so im Eichsfeld durch den Mainzer Erzbischof und seine Jesuiten; so im Gebiet der Abtei Fulda unter Abt Balthasar; ja auch in der Markgrafschaft Baden drohte Aehnliches, nachdem 1577 d. 23. März der Markgraf Karl II., der Reformator seines Landes, in einem Alter von nur 48 Jahren gestorben war mit Hinterlassung von drei minderjährigen Söhnen, Ernst Friedrich, Jakob, Georg Friedrich, von welchen in jenen Zeiten der Religionswechsel und Religionswirren der Aelteste reformirt, der Mittlere katholisch wurde, der Dritte allein der lutherischen Confession des Vaters treu blieb. Besonders folgenreich aber wurden diese Wandlungen des Jahres 1577 für die beiden Diöcesen Köln und Paderborn, deren gemeinsamer Inhaber Graf Salentin im Jahr 1577 seine bischöfliche und erzbischöfliche Würde niederlegte, um sich mit einer Gräfin von Aremberg zu verheirathen. Sein Nachfolger wurde in Paderborn Heinrich von Lauenburg, der aufrichtig der evangelischen Lehre zugethan war und daher sofort Religionsfreiheit gewährte, worauf evangelische Predigt und deutscher Gesang in allen Paderborner Stadt- und Landkirchen erscholl, während freilich im Domkapitel eine katholische Partei sich erhielt und durch Berufung der Jesuiten die verhängnisvolle Contrereformation einleitete. In Köln aber wurde am 5. Dec. 1577 jener Gebhard, Truchseß von Waldburg, zum Erzbischof und Kurfürsten gewählt, der, schon jetzt der Hinneigung zum Protestantismus verdächtig, bald darauf in Folge seiner Verheirathung mit der schönen Gräfin Agnes von Mansfeld zu jenen Kölner Wirren den Anlaß gab, die für ihn selbst wie für die Fortschritte des Protestantismus so verhängnisvoll wurden. — In oder bei Köln aber wird am 29. Junius dieses Jahres einer der größten deutschen Maler geboren, Peter Paul Rubens, der Sohn eines flüchtigen Rathsherrn aus Antwerpen: die Peterskirche in Köln, wo er die heilige Taufe empfangen haben soll, schmückt eines seiner berühmtesten religiösen Gemälde, die Kreuzigung Petri.

In den lutherischen Landeskirchen Deutschlands, zunächst in Kursachsen, unter Kurfürst August's Leitung, dessen Einfluß auf die Ge-

schicke des deutschen Protestantismus jetzt nach dem Tod Friedrich's III. von der Pfalz immer mehr maßgebend wurde, hatte in diesem Jahr das Concordienwerk seinen Fortgang und gelangte in dem Bergischen Buch oder der Concordienformel vom 28. Mai d. J. zu seinem vorläufigen Abschluß. Es möge hier genügen, an die Hauptdata kurz zu erinnern, da ich für die weitere Ausführung auf die voranstehende Abhandlung meines kürzlich verstorbenen Freundes Theodor Pressel sowie auf meinen eigenen Artikel „Jakob Andreä" in der zweiten Auflage der theolog. RE. verweisen kann. Zur Prüfung der über den Torgischen Entwurf eingelaufenen 25 Censuren, zur Schlußredaktion der Eintrachtsformel und zur Berathung über den geeignetsten Einführungsmodus (ob durch Einzelunterschriften oder durch eine Generalsynode), traten auf Andreä's Rathschlag und des Kurfürsten August Anordnung zunächst die drei Theologen Andreä, Chemnitz, Selnekker (später unter Zuziehung von Chyträus, Musculus, Körner) zu drei Conferenzen im Kloster Bergen bei Magdeburg zusammen — am 1. März, zu Anfang April und zuletzt vom 19—28. Mai. Unter ziemlich flüchtiger Berücksichtigung der verschiedenen Censuren, aber mit dem sichtlichen Bestreben, die philippistischen Elemente vollends auszumerzen und die lutherisch-brenzischen Fassungen an die Stelle zu setzen, ebendarum unter vergeblichem Protest des Melanchthonianers Chyträus, aber unter verstärktem Einfluß Andreä's, aus dessen Feder insbesondere die vorangestellte Epitome stammt, wurde die Schlußredaktion vollendet und mit Bericht der 6 Revisoren unter dem 28. Mai dem Kurfürsten übergeben. Hinsichtlich des Einführungsmodus aber wurde die frühere Absicht eines Generalconvents als unpraktisch fallen gelassen, dagegen der Weg der Einzelsubscription durch die Theologen der einzelnen Landeskirchen empfohlen. Daher beginnt nun sofort im Juni die Unterschriftensammlung zunächst in Kursachsen durch Andreä, Selnekker und Polykarp Leyser, dann in Brandenburg, Niedersachsen, Würtemberg u. s. w. Während das Geschäft hier ziemlich glatt und rasch vor sich ging, so zeigte sich Widerspruch in Bremen, Schleswig-Holstein, Anhalt, Nürnberg, Hessen, Pfalz u. s. w., die bedeutungsvollste Einsprache und Abmahnung aber kam aus England von der Königin Elisabeth, die durch eine eigene Gesandtschaft und Zuschriften an verschiedene deutsche Fürsten vor Erweiterung und Verewigung des unheilvollen Risses zwischen Lutheranern und Reformirten auf's eindringlichste warnte und dagegen zum Abschluß eines gesammtprotestantischen Schutz- und Trutzbündnisses gegenüber den Um-

trieben der Jesuiten und der katholischen Mächte aufforderte. Diese englischen Warnungen blieben freilich ebenso fruchtlos wie der im September auf Betreiben des Pfalzgrafen Johann Casimir veranstaltete reformirte Convent zu Frankfurt a. M.

1677. Dichter und Denker.

Ein jüdischer Philosoph und drei christliche Dichter, ein Katholik, ein Lutheraner, ein Reformirter haben in diesem Jahr ihre Todestage. Am 21. Februar starb im Haag Baruch de Spinoza, der Atheist und Naturalist wie die Einen, der Pantheist und Akosmist wie die Andern, der „heilige große Spinoza, der Mann voll Religion und voll heiligen Geistes“ wie die Dritten ihn genannt haben, der tiefsinnige und geistesfreie Philosoph und Israelit ohne Falsch, wofür Alle ihn erkennen müssen, der freilich mit seinem amor intellectualis einsam und unverstanden in seiner Zeit dastand, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.

Am 18. Junius desselben Jahres starb als Bürgermeister zu Guben in der Niederlausitz Johann Frank, ein Schüler Simon Dach's, Geistesgenosse Paul Gerhard's, und neben diesem einer der ersten geistlichen Sänger der lutherischen Kirche, in dessen Liedern noch das frische Wehen des christlichen Glaubensgeistes, der kindlich-fromme und volksmäßige Liedeston und die edle körnige Bibelsprache, aber doch auch schon ein stärkeres Maß von Subjectivismus und mystischer Ueberschwänglichkeit als bei Gerhard zu spüren ist.

Dem Lausitzer Frank steht räumlich, zeitlich und trotz seines Abfalls zur römischen Kirche auch geistig nahe der Breslauer Arzt und Convertit Johann Scheffler oder, wie er selbst später nach dem Spanier Johannes ab Angelis seit seiner Firmung sich genannt hat, Angelus Silesius, gestorben am 9. Juli 1677 im Matthiasstift zu Breslau. Wir wissen, daß er nach seinem am 12. Juni 1652 erfolgten Uebertritt durch häßliche Streitschriften gegen seine früheren Glaubensgenossen nach Apostatenmanier seinen Namen befleckt, auch daß er in der Unklarheit seiner theosophischen Mystik theilweise in einen überschwänglichen Pantheismus, in seiner sinnlichen Beschreibung der letzten Dinge in einen krassen Realismus sich verirrt hat: — trotz alledem sind doch seine besten Gedanken, Lieder und Sprüche, wie er sie in seinem Cherubinischen Wandersmann und seiner heiligen Seelenlust niedergelegt hat, weder römisch noch protestantisch, weder böhmistisch noch spinozistisch, sondern allgemein christlich, voll ernster Liebe zu Christo und voll tiefer Sehnsucht nach Vereinigung der

Seele mit Gott; und dabei hat er den Tiefsinn seiner Speculation in so durchsichtige Kindersprüche gefaßt und seine Poesie ist so lieblich und geistvoll, daß er beiden Kirchen werth geblieben ist, ja daß Leute der verschiedensten religiösen Standpunkte in seinen Sprüchen und Reimen den Ausdruck ihrer Weltanschauung gefunden haben.

Aber auch die reformirte Kirche hat dem lutherischen Sänger und katholischen Mystiker eine in manchen Stücken verwandte, freilich auch wieder charakteristisch verschiedene Gestalt an die Seite zu stellen in dem zu Utrecht verstorbenen Prediger, Dichter und Mystiker Jodocus von Lodenstein, dem Schüler von Voet und Coccejus, dem Erneurer des christlichen Lebens in der niederländischen und deutsch-reformirten Kirche, dem Haupt der sogenannten Feinen oder Lodensteiner, dem Vorläufer eines Neander, Lampe, Tersteegen. Er steht in der niederländischen Kirche in gesegnetem Andenken; uns Deutschen hat seine fast unbekannte Gestalt Max Göbel in seinem verdienstvollen Werk „Gesch. des christl. Lebens 2c." II., S. 160 ff., näher gebracht.

Um aber den Todestagen auch einen Geburtstag anzufügen, so sei daran erinnert, daß am 2. Sept. 1677 zu Hirsau bei Calw, als Sohn eines dortigen Klosterpräceptors, Christian Eberhard Weismann geboren ist, der später als Professor der Theologie in Tübingen, als Kirchenhistoriker und biblischer Dogmatiker, einen ehrenvollen Namen in der Geschichte der Theologie eingenommen und speziell auf die Entwickelung des würtembergischen Pietismus einen nicht unbedeutenden Einfluß geübt hat.

1777. Apologeten und biblische Theologen.

Wiederum sind es vier Todestage, die wir hier zu verzeichnen haben. Gehören die Verstorbenen auch nicht zu den Sternen erster Größe am Himmel theologischer Wissenschaft, so dienen sie doch alle in verschiedener Weise dazu, jene Sturm- und Drangperiode auch des kirchlichen und religiösen Lebens der deutschen Nation zu charakterisiren — jenen Kampf zwischen Altem und Neuem, zwischen Orthodoxie und Neologie, zwischen Offenbarungsglauben und naturalistischer oder rationalistischer Aufklärung, zwischen biblischem Positivismus und einer Alles zersetzenden Kritik. — In Kiel starb am 8. Februar der Professor der Theologie Gotthilf Traugott Zachariä, geb. 1729 zu Tauchart in Thüringen, Professor an der herzogl. Mecklenburgischen Universität Bützow, s. 1765 in Göttingen, s. 1775 in Kiel, literarisch bekannt besonders durch seine biblische Theologie oder Untersuchung

des Grundes der vornehmsten biblischen Lehren, Versuch eines lediglich aus der heiligen Schrift geschöpften, auf richtiger Exegese begründeten Lehrgebäudes; — in Tübingen am 6. März der Professor der Theologie und Kanzler der Universität Jeremias Friedrich Reuß, geb. 1700 den 8. Dec. zu Horrheim in Würtemberg, 1732 königl. dänischer Hofprediger und Professor der Theologie in Kopenhagen, 1749 O.-C.-Rath und General-Superintendent der Herzogthümer Schleswig-Holstein, 1757 in seine würtembergische Heimath zurückberufen. Schüler von Bengel, Bilfinger und Weismann, Nachfolger von Pfaff, Freund von Oetinger, Sartorius, M. Fr. Roos, Lehrer von Ph. M. Hahn und G. Chr. Storr, bildet er ein einflußreiches Mittelglied zwischen der Bengel'schen und Storr'schen Schule. Indem er vom kirchlichen Lehrbegriff Manches nachläßt, legt er um so mehr Gewicht auf die Authentie und Auctorität der heiligen Schrift: es ist der Fortschritt von der Orthodoxie durch den Pietismus hindurch zum biblischen Supranaturalismus, was in ihm und seinen Geistesgenossen sich darstellt.

Wenn wir Reuß und seine Freunde zu dem süddeutschen Zweig der Bengel'schen Schule rechnen, so sehen wir dagegen einen der originelsten unter den norddeutschen und reformirten Vertretern derselber schrifttheologischen Richtung in jenem Tecklenburger Bauernsohn Johann Gerhard Hasenkamp, der am 10. Juni 1777 als Rector in Duisburg gestorben ist, dem ältesten und bedeutendsten aus jenem theologischen Brüderkleeblatt, — dem norddeutschen Oetinger, dem Freunde Tersteegen's und Jung Stilling's, Lavater's und Pfenniger's, dem Gesinnungsgenossen von Samuel Kollenbusch und Gottfried Menken, dessen für die Geschichte der geistigen und religiösen Stimmungen und Bewegungen des 18. Jahrhunderts so merkwürdiger Briefwechsel uns erst neuerdings bekannt geworden ist (s. Briefwechsel zwischen H. und Lavater, herausgegeben von Ehmann. Basel, 1870).

Der berühmteste Namen aber endlich in dem theologischen Nekrolog dieses Jahres ist der eines Mannes, der freilich nicht zu den Fachtheologen zählt, dem aber doch auch in der Geschichte der christlichen Wissenschaft und speziell der Apologetik ein Ehrenplatz gebührt. Am 12. December starb zu Bern „der große" Albrecht von Haller, der christliche Naturforscher, Botaniker, Anatom, Physiolog, Dichter und Staatsmann, eine der ersten Zierden der Georgia Augusta, Gründer der Göttinger Societät der Wissenschaften wie der hiesigen reformirten Gemeinde, der nicht blos in seinem Tagebuch und seinen

Lehrgedichten von seiner christlichen Frömmigkeit Zeugnis ablegt, sondern auch an dem großen apologetischen Kampf seiner Zeit wider die Freigeister sich literarisch betheiligt hat durch seine 1772 erstmals erschienenen, neuerdings von dem seligen Auberlen neu herausgegebenen „Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung“ und die 1775 herausgegebenen „Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung“. Gewiß ist es „keine Hyperorthodoxie“, die aus des großen Naturforschers religiösen Bekenntnissen spricht; aber auch nicht „eine gedrückte zagende Frömmigkeit“, wie Andere behauptet haben, sondern ein demüthig-freudiger Geist des Glaubens und der Glaubensgewißheit ist es, wenn er noch kurz vor seinem Tod aus Anlaß der ihm zu Theil gewordenen Ehre eines kaiserlichen Besuches „es als das allein wahre Glück seines Lebens bekennt, Gott zu kennen, Gott zu lieben, seiner Gnade versichert zu sein, und dereinst an Ihm einen versöhnten Gott und Richter zu finden.“ Und so dürfen wir es wohl als eine bedeutungsvolle Thatsache in den Annalen der Kirchengeschichte verzeichnen, daß einer der größten Begründer der modernen Naturwissenschaft, daß der Vater der Physiologie nicht blos ein christlicher Apologet wider die modernen Freigeister gewesen ist, sondern, was schwerer wiegt, ein gläubiger Christ. Die Lehrgedichte Haller's, worin er die Dogmen der natürlichen Religion trocken lehrhaft vorzutragen, das Dasein Gottes in Alexandrinern zu beweisen, seine Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben, oder seine Ansichten über den Ursprung des Uebels poetisch darzulegen sich abmüht, sind nicht mehr nach unserem Geschmack und beruhen auf jener unklaren Vermischung der Gebiete von Religion, Wissenschaft und Poesie, in welcher das 18. Jahrhundert mit all seiner Aufklärung noch befangen ist. Aber wenn es noch eines Beweises dafür bedürfte, daß die exacteste wissenschaftliche Naturforschung mit einer ächt religiösen Weltanschauung, daß die schärfste Beobachtung und Erklärung der Naturerscheinungen mit der religiösen Anerkennung der Allmacht und Allgegenwart Gottes, ja speziell mit der christlichen Idee Gottes als der Liebe und mit dem Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo sich vollkommen vertrage, so werden wir auch ferner unter den Namen der größten Naturforscher aller Zeiten, in denen die Vereinbarkeit beider Standpunkte, des religiösen und wissenschaftlichen, sich darstellt, denjenigen unseres Albrecht Haller mit unter den ersten zu nennen haben.

Versuch einer neuen Auslegung von Matth. 16, 18 rc.

Von Dr. **Karl Kluge**, evangel. Pfarrer in Dothen bei Schkölen.

Die Stelle Matth. 16, 18 rc. ist für die Gegenwart ebenso interessant als hochwichtig. Dieselbe ist die zweitwichtigste im N. T. — Luc. 22, 32 nimmt den ersten Rang ein — für die Unfehlbarkeit des Papstes. Auf deren Auslegung kömmt darum viel an.

Auszugehen ist von der doppelten Auslegung der Kardinalworte: *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* je nachdem man diese Worte lediglich auf die Person oder auf die Person in deren Gesinnung, bezüglich festem Glauben bezieht, so Erasm. Cov. bei Woldon und Gratz, besonders Calov, Meyer steht ganz auf der Seite der rein persönlichen Auslegung. Ewald scheint sich der zweiten Auslegung zuzuneigen, S. 335: „sondern er weiß auch, daß ebendamit der Bau einer unsterblichen Gemeinde, deren Bauherr er selbst im Leben und Leiden gewesen und ferner unter Menschen sein wird, erst einen sicheren Untergrund und unverwüstlichen Felsen gefunden habe. Jeder reine Gedanke von Gott und jeder Glaube an eine sichere Wahrheit giebt einen unerschütterlichen Ansatz zu einer neuen Bildung, wie einen Felsen, auf dem nun der Inhalt und Geist jener Wahrheit selbst ihr Haus auf- und ausbauen kann. Die wahre Gemeinde, d. i. die, welche die ewige Wahrheit in sich schließt, ist wie ein Haus, dessen Bewohner die Glieder desselben, dessen Herr (nächst Gott) Christus ist, Matth. 10, 25: aber eben dieß Haus hat nur im festen Glauben der Menschen an jene Wahrheit und ihren Herrn, (Christus) seinen Felsengrund, ohne den es nie von dem Bauherrn selbst aufgeführt und erhalten werden könnte. Wo aber dieser Glaube zum ersten Male zwanglos in freister Überzeugung hervorbricht, da kann der, welcher zu dem Bau längst die nöthigen Stoffe in unvergleichlicher Vollkommenheit herbei geschafft hat, in hoher Freude ausrufen, daß er hier einen Felsen gefunden, auf dem er seine Kirche so bauen werde, daß auch wenn der Hölle

Thore, Hiob 38, 17, sich aufthäten und aus ihr alle Ungethüme losgelassen emporstiegen, sie doch diesen Bau nicht überwältigen würden." So Ewald, der auch in der Erklärung von κατισχύσουσιν sich im Gegensatz zu Meyer befindet, da der letztere das Wort = nicht überlegen sein an Stärke faßt und lediglich in der Festigkeit der Hadesthore den Vergleichungspunkt findet. Mit Ewald in der Auffassung von ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ stimmen auch Chrysost., Melbrechts, Olsh. überein. Sei nur nebenbei bemerkt, daß noch eine dritte Anschauung vorhandeu ist, gemäß der Christus mit ταύτῃ auf sich selbst hingewiesen habe, so Augustin, Beza, Wolf. Bleek steht auf der Seite der persönlichen Auffassung mit Meyer S. 46. 47: doch ist allerdings noch wahrscheinlicher, daß das Demonstrativ als Hinweisung auf die Person des Petrus selbst gemeint ist, zu dem und in Beziehung auf welchen der Herr hier redete. Petrus erscheint auch in der That nach der Himmelfahrt des Herrn als ein Fels und als eine Säule, worauf die christliche Gemeinde sich gern stützte, und zwar sowohl für ihre innere Befestigung als auch für ihre weitere Ausbreitung. Der Erlöser hat daher diesen Ausspruch gewiß im prophetischen Geiste gethan, da er erkannte was dieser Jünger für seine Gemeinde sein werde. Aber nicht um seines Apostelamtes, sondern um der Glaubenszuversicht seines Bekenntnisses willen vindicirt der Herr dem so persönlich gestalteten Petrus diesen relativen, als solchen aber ohne allen Widerspruch anzuerkennenden Primat desselben, relativ im Hinblick auf den Herrn und in Absicht auf die anderen Apostel, Eph. 2, 10. Gal. 2, 9. Act. 21, 14. In der Erklärung von οὐ κατισχύσουσιν stimmt Bleek Meyer zu, darin also daß er der Auslegung von Grot: Thore des Todes den Hades lediglich als Todes- und Schattenreich gedacht, sich zuneigt.

Lange steht mit der rein persönlichen Erklärung von Meyer, daß Petrus das wirklich sei, was der Name besagt, in Widerspruch: S. 233: „denn symbolisch war der Name von Anfang, und was das Sein betrifft, so mußte er erst recht noch zum Petrus werden. Allerdings enthielt das Wort Jesu die Anerkennung, daß seine petrinische Natur soeben bestimmt hervorgehoben sei in seinem Bekenntniß." Ueber ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ spricht sich Lange also aus: „offenbar aber ist der Petrus verallgemeint zur πέτρᾳ, und damit ist der petrinische Zug der Kirche, die petrinische Bekenntnißtreue bezeichnet, wie sie zuerst repräsentirt wurde durch Petrus. Das Wort Jesu bezieht sich somit auf den Petrus, sofern er sich in seinem Bekenntniß einheitlich mit Christus zusammen schließt und das erste, die Kirche erbauende

Zeuge wird: es bezieht sich aber auf eine allgemeinere πέτρα, die Bekenntnistreue, sofern von einer durch Petrus repräsentirten bleibenden Grundlegung der Kirche die Rede ist. Daß Petrus nicht an und für sich, sondern nur in seinem höhern Verhalten gemeint ist, beweist der Gegensatz V. 22, daß seine Auszeichnung keinen amtlichen Primat konstituirt, beweist die Berufung der Apostel zu gleichen Rechten, Matth. 18, 18. Joh. 20, 23. Eph. 2, 20. Act. 21, 14." Die Kirche ist für Lange die Erscheinungsgestalt der βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Die Pforten der Hölle sind ihm dann auch das Reich des Todes, das durch das Reich des Lebens übermocht wird, nach ihm ist der vorwaltende Gedanke der Triumph des Lebens über den Tod.

In dem Geben der Schlüssel des Himmelreichs ist nach Meyer enthalten die Aufnahme in das Messiasreich oder die Ausschließung aus demselben. Derselbe erblickt in dem Schlüsselbilde den Fortgang von dem Bilde des Grundfelsen zu dem Bilde, des οἰκονόμος, von der traditionellen Funktion des Petrus auf die aktuelle. Δέειν und λύειν werden dann in dem Sinne von Verbieten und Erlauben für den Bereich des Messiasreichs genommen. Der Ausspruch bezieht sich auf die Zeit, in welcher Christus nicht mehr selbst persönlich auf Erden wirkt. Ewald, seiner Grundanschauung getreu, sagt zu diesen Worten, S. 335: „wo aber ein solcher Felsen ist, da erhält sich auf ihm auch nach dem sichtbaren Heimgange des Bauherrn der Geist desselben, in dem das Haus zuerst gebaut ist: als könnte er hier bei seinem äußeren Heimgange die Schlüssel an ihn (Jes. 22, 22) und seine Leitung und Ordnung getrost in die Hände dessen geben, der den rechten Glauben an ihn hat. Der rechte Glaube hat auch die rechte Macht nach seiner nothwendigen Doppelseite des Thuns und des Lassens, des Gebietens und Verbietens, des Bindens und des Lösens, und was er thut, ist im Himmel stets zugleich gethan." Ewald weist also mit Meyer das Recht der Aufnahme in die Kirche und der Ausschließung aus derselben [1]), der Erlassung oder Nichterlassung der Sünde [2]) ab und hält fest mit demselben an der gesetzgebenden Kompetenz des Petrus innerhalb des Bereichs des Himmelreichs. Ewald kommt dann S. 336 noch einmal auf seine Grundanschauung zurück, daß nicht auf den Felsenmann der Herr seine Kirche erbauen kann, sondern allein auf den Fels selbst, das ist der Glaube.

[1]) Dies wäre in Hinblick auf die κλεῖς, abgesehen von Allem, müßige, störende Tautologie.

[2]) Dies wäre ungehörige Herbeiziehung und Parallelisirung von Joh. 20, 23.

Für Bleek ist in den beiden Worten des Grundtextes nur die Aufnahme- oder Ausschließungsgewalt enthalten, weil aber die Vergebung die conditio sine qua non für den Eintritt in das Himmelreich ist, wird in denselben auch dieser Sinn und dieses Recht als ein transitorisches Recht gefunden. Aber wenn Bleek zu dem Ende auch Matth. 18, 18 mit heranzieht, so ist er insofern im Unrechte, als, wie Meyer richtig bemerkt, dort jenes Recht der ganzen Gemeinde, die Jünger und Petrus als Glieder derselben natürlich nicht ausgeschlossen, zukommt. Ueberdies werden die beiden Worte Matth. 18, mit der Sünde in Verbindung gesetzt, was doch hier offenbar nicht der Fall ist. Auch scheint hier die ertheilte Machtfülle nicht in unmittelbarer Verbindung mit der Geistausgießung wie bei Joh. für welchen kraft jener Ausgießung nicht blos Petrus, nicht blos die Apostel mit der Macht, Sünden zu vergeben oder zu behalten, bekleidet erscheinen, sondern vielmehr diese Macht ein Gemeingut aller Gläubigen ist, inwieweit dieselben des h. Geistes theilhaftig geworden sind. Der Primat, nämlich der persönliche Primat des Petrus steht nach unserer Stelle unwiderleglich fest, aber nur sofern Petrus die Idealperson ist [1]), der solcher Primat anvertraut werden kann, die Idealperson, die beides, Felsenmann und Fels zugleich ist, nicht aber ist Petrus ein solcher Primat ertheilt worden kraft seines Amtes als Apostel, noch viel weniger kraft seiner nicht einmal erweislichen historischen Wirksamkeit in der Gemeinde zu Rom. Mit Meyer stimmt auch Stier überein.

Lange findet in dem Anvertrauen der Schlüssel des Himmelreichs neben dem allgemeinen Christenrechte des Felsen das Sonderrecht des Apostolats, das Recht des Amtes hervorgehoben. In dem Binden und Lösen erblickt derselbe vornehmlich und hervorragend den Gemeindebann ausgesprochen (nicht den Fluchbann), wobei er die Auffassung von Meyer als ein Stück mit gelten läßt, aber eben nur als ein Stück.

Für die Feststellung des rechten Sinnes ist dasjenige zu betonen, worauf man früher kein besonderes Gewicht gelegt hat.

I. Die genaue Parallele zwischen dem Bekenntnisse des Petrus von Christus und dem Zeugnisse Christi über Petrus. Beide beginnen mit derselben Bedeutsamkeit mit σύ. Damit tritt sofort das Persönliche in den Vordergrund, die persönliche Beziehung des Petrus

---

[1]) „Die Verheißung gilt nicht dem Petrus in seiner Abweichung, Matth. 16, 23. Gal. 2.“ Lange.

zu dem Herrn und des Herrn zu Petrus. Diesem persönlichen Verhältnisse wird mit εἶ die rechte Richtung angewiesen: εἶ ist wie ἔστι, Hebr. 11, 1, das verbum substantivum sensu strictissimo, es ist darin ebenso wesentliche wie wahrhafte Bestimmung und Bestimmtheit ausgesprochen. Außer diesem konstitutiven Wesensbestande liegt aber zugleich das Ausgeprägte, Feste, Dauernde darin. Σὺ εἶ drückt mithin das persönliche, wesentliche, bleibende Verhältnis des Jüngers zum Meister, aber auch noch allgemeiner das des Gläubigen zu dem Herrn aus. Dies konstitutive persönliche Seinsverhältnis wird nun vollends teleologisch bestimmt durch das Prädikat, dort Χριστός, hier Πέτρος. Petrus war seinerseits kraft seines Bekenntnisses zu Christus in das innerpersönliche, wesentliche Verhältnis als zu seinem Felsen getreten. Jesus war, wiefern er geglaubt und erkannt hatte, mit Hinzufügung des Bekenntnisses, daß er sei der Christ, die wesentliche gesetzgebende Person, die Person, die er für Petrus werden und sein sollte, geworden. So wird nun, weil und inwieweit durch sein Bekenntnis Christus für Petrus die Idealperson geworden war, auch durch das Zeugnis des Herrn über Petrus dieser hinwiederum der Fels dieses Herrn, die Idealperson, der Christus das Höchste, Wichtigste anvertrauen kann. Dies inner-, wie idealpersönliche, ebenso wesentliche als bleibende Wechselverhältnis ist die, wie nicht zu leugnende, so nothwendige Grundlage für jede Erklärung.

II. Es heißt nicht ἐπὶ ταύτην τὴν πέτραν, sondern ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ. Dadurch wird zweifellos gewiß angedeutet, daß das Grundlegen, wiefern in dem Zustande der Kirche gedacht, etwas dauerndes, mit dem konstitutiven Merkmale geschichtlicher Kontinuität versehenes sein soll. Dieser unscheinbare Dativ wäre darum für die römische Kirche der augenscheinlichste und stärkste Beweis für die Richtigkeit ihrer Auslegung, wenn nicht durch die oben dargelegte Erklärung dieser Beweis hinfällig würde.

III. Wiefern Petrus den Herrn als ὁ Χριστός bekannt hatte, wird er von diesem als Πέτρος bekannt — zu beachten ist der Artikel vor Χριστός, der vor Πέτρος fehlt, wodurch die absolute Idealperson des Herrn gegenüber der relativen des Petrus im hellsten Lichte erscheint — wiefern aber Petrus fortfährt: ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, womit er unverkennbar auf den Auftrag des Sohnes vom Vater, dem lebendigen, dessen Offenbarer an die Menschheit zu werden, hinzeigt und den Herrn selbst als den Bringer heiligen, seligen, aus Gott selbst geborenen Lebens preist: erhält er kraft seines Bekennt-

nisses selbst den lebensvollsten Auftrag aus dem verheißenden Munde des Herrn, er soll wiefern lebendiger Fels der aus lebendigen Steinen zusammengesetzten Kirche des Herrn, dasselbe Leben verbreiten wie der Herr selbst. Solches aber wird nur möglich durch das oben dargelegte inner- und idealpersönliche Wechselverhältnis, als die reine, gotteskräftige, nie versiegbare Quelle jenes göttlichen Lebens. Das Leben ist in der ganzen folgenden Verheißung des Herrn das Grundlegende, Bestimmende, Erklärende, so gewiß in seinem Bekenntnis Petrus das Leben als den Mittelpunkt in dem Wesen Gottes erkannt hat, soll auch er fortan als der Mittelpunkt seines Seins das Leben erkennen und besitzen. Wegen dieser Korrelation, die Christus selbst vermittelt hat, wird der Bau auf solchem Felsen stehend auch zu dem Mittelpunkte dieses Seins das Leben haben, ein Leben, das, wie aus Gott geboren, an Festigkeit durch nichts, selbst nicht die Hadesthore als den Eingang zu dem gewaltigsten Feinde des Lebens, den Tod, übertroffen wird. Diese Festigkeit wird durch die Lithotis *οὐ κατισχύσουσιν* nur um so stärker hervorgehoben.

IV. Die *πύλαι ᾅδου* brechen Bahn zu dem zweiten Hauptstücke der Verheißung des Herrn über Petrus kraft dessen idealpersönlichen, innerwesentlichen, bleibenden Seins: zu *καὶ δώσω σοι τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*. Wiefern Petrus durch sein innerpersönliches Verhältnis zu dem Herrn als dem Sohne des lebendigen Gottes das Leben wesenhaft besaß, werden ihm die Schlüssel des Himmelreiches an dem Eingange dieses Lebensreiches als des diametralen Gegensatzes des durch die *πύλαι ᾅδου* eröffneten Todesreiches anvertraut. Ihm, dem Felsen der irdischen, sichtbaren Gemeinde des Herrn werden selbst die Schlüssel des unsichtbaren, himmlisch-jenseitigen Himmelreichs übergeben, des Reiches der seligen Vollendung, das er selbst durch sein Bekenntnis sich erschloßen hat. Welches aber ist der wesentliche Inhalt dieses *δοῦναι τὰς κλεῖς*? Unverkennbar steht dies Stück der Verheißung des Herrn in unzertrennlichem Zusammenhange mit der Seligpreisung Christi V. 17. Wiefern nicht *σὰρξ καὶ αἷμα τοῦτο ἀπεκάλυψεν αὐτῷ*, ist er selbst *μακάριος*, und wiefern es ihm *ἀπεκάλυψεν ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, wird er gewürdigt, die Schlüssel zu dem strahlenden Thore dieses Eingangs, zu dem Reiche des Lebens zu empfangen. Er ist Träger der höchsten Offenbarungen des lebendigen Gottes geworden, weil er seinen Anker eingesenkt nach oben in seinem glaubensinnigen und glaubensstarken Verhältnisse zu Christus, wird er, der also die Welt über-

wunden hat, der Pförtner an dem Thore des Lebens. Wo er, wie V. 22, nicht Träger dieser höchsten Offenbarungen Gottes ist, sich vielmehr unter der Herrschaft von Fleisch und Blut befindet, wird er durch den heiligen, wahrhaftigen Mund desselbigen Herrn als das Gegentheil solches Pförtners, als der Satan selbst bezeichnet. So ist die Schlüsselgewalt im Zusammenhange mit der Sündenvergebung nur, wiefern der Pförtner nur Solchen die Pforte zu dem Reiche des Lebens aufthun kann, die, wie er selbst, durch Ueberwindung des Fleisches und Blutes als der durch die Sünde getrübten Quellen der Offenbarung fähig geworden sind der höchsten Offenbarung Gottes und tüchtig, als durch den Mund des Herrn auch Seliggepriesene, zu solchem Einlasse. Die Schlüsselgewalt hat ihren Wesensinhalt und ihre Kompetenz lediglich innerhalb des Bereichs der Offenbarung.

V. Gott ist, wie einiger Quell der Offenbarung, so auch einiger Gesetzgeber in seinem Reiche, wiefern dies ein Himmelreich ist. Darum empfängt Petrus auch das Recht der Gesetzgebung innerhalb der irdischen Schranken der *ἐκκλησία*, wie innerhalb der von allem Irdischen entschränkten *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Aber er empfängt solches hochwürdige, bedeutsame Recht nur, wiefern er die Idealperson geworden ist, die Norm und Form, Inhalt und Bestand ihres Seins und Wesens einzig aus Christus geschöpft und thatsächlich durch sein Bekenntnis bezeugt hat. Er hat das Normativ seines Lebensbestandes aus und durch Christus allein gewonnen: dafür wird ihm das Normativ für *ἐκκλησία* und *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* rechtskräftig zugesprochen. Das Gesetzgeberrecht ist nothwendige Konsequenz aus der Schlüsselgewalt, auch wiefern die Offenbarung einziges Normativ aller Gesetzgebung des Reiches Gottes hier wie dort ist.

Der Name des Mephistopheles.

Von G. Bart in Fürstenwalde.

Obwohl schon Vielen die Ahnung gekommen, daß der Name des Goethe'schen Mephistopheles ein hebräischer sei, so ist doch keine befriedigende Ableitung aus dem Hebräischen bekannt geworden. Die Ableitungen bei Scaliger, in einer Dissertation v. J. 1844 de Fausti idea, in Brockhaus' Konversationslexikon und sonst sind offenbar unzulässig. In den mittelalterlichen Zauber- und Volksbüchern, z. B. der Clavicula Salomonis regis Hebraeorum (italienisch 1453 msc.), die ja auch der Goethe'sche Faust benutzt, sind hebräische Namen höherer Geister gar nichts Seltenes. Natürlich sind sie dahin aus dem Orient gekommen. Nun erscheint bei den orientalischen Chronographen Syncellus und Georgius Cedrenus der Name *Μαστιφατ* für den *ἄρχων τῶν δαιμόνων*. Fabricius, cod. pseudepigr. V. T. p. 862. Der Koran von Ullmann 1865. S. 38. Anm. 3. Dieser ist nichts als eine Gräcisirung des hebräischen Namens Mastema; denn wo in der griechischen Uebersetzung des Buches der Jubiläen *Μαστιφάτ* steht, ist im semitischen Grundtext, besonders dem äthiopischen, desselben Buches Mastema zu finden, d. h. das echthebräische Appellativ משטמה Hos. 9, 7. 8. oder משטמת Anfeindung. So gelangen wir durch einen sichern Schluß zuletzt zu einer hebräischen Verbalwurzel sāṭam, genau verwandt mit sāṭan, woher der Name des Satan. Erst im Abendlande entstanden durch die in allen Sprachen gewöhnliche Anbildung und Umdeutung, von der besonders lehrreich Diez, roman. Wörterbuch. 2. Auflage. 1861. I. p. XXV. f. handelt, die Variationen des Namens, die noch immer nicht vollständig gesammelt und kritisch behandelt sind. So zunächst durch Anbildung an den hebräischen Namen des bösen Rathgebers Achitofel, 2. Sam. 13 ff., die Form Mastift—ofel oder mit der Endung Mastiftofeles, dann Mephostofeles. Sodann nach mundgerechten griechischen und lateinischen Wörtern Mephotophiles, Mephitophiles, Mephistophiles und dgl., nach dem Namen des hinkenden Sohnes Jonathan's Mephiboscheth: Mefibofets und ähnliche manchfaltige Formen.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

1) The Chaldean Account of Genesis. Containing the description of the Creation, the Fall of Man, the Tower of Babel, the Times of the Patriarchs, and Nimrod. Babylonian fables and legends of the Gods. From the cuneiform inscriptions. By George Smith. With Illustrations. London, Sampson, Low and Marston, 1876. (XVI u. 319 SS. gr. 8).

2) George Smith's Chaldäische Genesis. Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sintfluth, Thurmbau und Nimrod nebst vielen anderen Fragmenten des ältesten babylonisch-assyrischen Schriftthums. Mit 27 Abbildungen. Autorisirte Uebersetzung von Hermann Delitzsch. Nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Dr. Friedrich Delitzsch. Leipzig, Hinrichs, 1876. (XIV u. 321 SS. gr. 8.)

Aus der königlichen Bibliothek Assurbanipal's zu Ninive fließen uns immer noch die reichsten antiquarischen Schätze zu und haben in George Smith einen ungemein fleißigen Bearbeiter gefunden. Das vorliegende Buch ist ein neuer Erweis seiner bedeutenden Arbeitskraft. Auf die Sintfluthsversion habe ich in Band 18 dieser Zeitschrift, Heft 1, S. 69 hingewiesen, in Band 20, Heft 3 habe ich seinen „Assyrian Discoveries" eine einfache Anzeige gewidmet, und wenn ich nun auch die in vieler Beziehung wichtigen Erfolge seiner assyrischen Studien in einer ausführlicheren Anzeige und Inhaltsangabe des vorliegenden Buches den Lesern dieser Zeitschrift weiter vorlege, so soll daraus nicht etwa geschlossen werden, daß Smith außer in diesen drei Arbeiten seine assyrischen Funde nicht weiter wissenschaftlich verwerthet habe. Die seit einigen Jahren in England erscheinenden „Records of the Past" enthalten mehrere Arbeiten von ihm, seine „History of Assurbanipal" ist in weiteren Kreisen bekannt, in der englischen Tagespresse habe ich einige Brochüren über Assyrien verfolgen können, und den Sitzungen der „Archaeological Society" zu London hat Smith durch wiederholte Vorträge über seine assyrischen Funde eine ganz neue Anziehungskraft und wissenschaftliches Leben gegeben. —

Aber von allem, was Smith uns über seine Forschungen mitgetheilt, haben wir in dem vorliegenden Werke nicht nur das historisch Interessanteste, sondern auch — und darin liegt sein besonderer Werth — das Vollständigste. Theile desselben sind bereits früher, zum Theil von Smith selbst, zum Theil in den Acten der archäologischen Gesellschaft, zum Theil endlich von Dritten gedruckt und commentirt worden, z. B. von H. Talbot Fox in den „Transactions of the Society of Biblical Archaeology"; durch die neuerliche Veröffentlichung von Cory's Ancient Fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian, and other Authors. A New and Enlarged Edition. By E. Richmond Hodges, M. C. P. etc. London, Reeves and Turner, 1876, ist vielleicht der Werth der Auszüge, die Smith aus diesem bis dahin schwer zugänglichen Buche gegeben, einigermaßen gemindert worden, nichts destoweniger ist die Herbeiziehung der gerade einschlagenden Theile des Cory'schen Werkes, geschickt wie sie für die in Frage kommenden Zwecke ist, nicht überflüssig geworden, auch nicht durch die Hodges'sche Arbeit; und die höchst schwierige Zusammenstellung des die ganze Sagenfrage umfassenden Materials in seiner Vollständigkeit verpflichtet die Wissenschaft zu lebhaftestem Danke gegen Smith. Dieser Dank kann weiter auch dadurch keine Abschwächung erfahren, daß das vorliegende Werk nur einen provisorischen Charakter trägt: „the present condition of the legends and their discovery," sagt Smith in der Einleitung, „alike forbid me to call this anything more than a provisional work," und weiter unten: ich hoffe, „my readers will take the translations with the same reserve with which I have given them": denn ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß der Uebersetzer in dem fragmentarischen Charakter der Thonstücke, die zum größten Theil verstümmelt sind, oft aller Mühe, Verstandesschärfe und Geduld spottende Schwierigkeiten zu überwinden hat. Es kommt dazu, daß die gefundenen Thonfragmente des British Museum (circa 20,000 sind vorhanden) die einzelnen Legenden nicht einmal nach Anfang und Ende vollständig enthalten, und daß die wiederholten Expeditionen Smiths nach Ninive jedesmal der Erlangung des ergänzenden Materials, das zu Kouyunjik unter den Trümmern der königlichen Bibliothek begraben liegt, gegolten haben. Der wissenschaftliche Werth des Erlangten, in sprachlicher, historischer und kritischer Beziehung, ist ja unschätzbar, disputable Fragen — das läßt sich nicht leugnen, — sind durch die gewonnenen Fragmente gelöst worden, andere warten noch der Lösung: um so mehr kann man sich entrüsten, wenn es sich bestätigen sollte, daß die türkische Regierung einen Ferman zu weiteren Ausgrabungen verweigert und damit die Hebung weiterer wissenschaftlicher Schätze einfach verhindert hat.

Man darf auch gegenüber neueren Erscheinungen auf ähnlichen Gebieten Smith nicht die nöthige wissenschaftliche Erwägung und Vorsicht absprechen; der Reiz, Neues zu bringen, ward hinlänglich durch die aufgefundenen Fragmente und ihren Inhalt befriedigt, und die Verarbeitung des Gefundenen gab an sich des Unbekannten, auch des Erhofften so viel, daß Smith vor Uebereifer gesichert erschien. „Ich habe einige der wichtigsten Vergleiche und Schlüsse in Beziehung auf die Genesis nicht herbeigezogen, da ich in erster Linie wünschte, ohne Vorurtheil eine Anerkennung des gesammelten Materials (recognition of the evidence) herbeizuführen", sagt er S. VII und fügt S. VIII hinzu, daß gerade die chronologischen Daten einen der schwachen Punkte des Buches bilden, obgleich er sich

bemüht habe, vielmehr die verschiedenen Daten so niedrig als nur irgend möglich zu setzen, als irgend welches chronologisches System aufzustellen. Es ist deshalb auch wohlgethan, den eingestandenen Zweck des Buches wohl im Auge zu behalten und im Eifer nach willkommener Bestätigung des Pentateuchs und der berosischen Version über das Ziel nicht hinauszuschießen, oder gar im Uebereifer für eine Neuconstruction einzelner Partien der Geschichte des Alterthums nicht neue historische Daten auf Grundlagen aufzustellen, deren Sicherheit von Smith selbst als noch unerwiesen und zweifelhaft angesehen wird. Inwieweit freilich in dieser Beziehung die von Gutschmid gegen Schrader (Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Die Assyriologie in Deutschland. Von A. v. Gutschmid, Leipzig, Teubner, 1876. 158 SS. 8.) erhobenen Angriffe nach Form und Gehalt ihre Berechtigung haben, bleibt der weiteren Arbeit der Fachwissenschaft zur Entscheidung.

Die von Smith gegebenen Texte sind nicht die altbabylonischen Originale, sondern assyrische Copien oder Ausgaben jener, die man unter das Jahr 1700 vor Christi Geburt herabsetzen darf, um welche Zeit das Accadische aufhörte, eine lebendige Sprache zu sein, so daß um diese Zeit die Texte bereits in's Semitische hatten übersetzt werden müssen; in dem Izdubarsagenkreis läßt sich dieser Uebergangsproceß aus einer Form in die andere in der That noch erkennen.

In dem ersten Theile seines Buches giebt Smith zunächst in populärer Form eine anziehende Schilderung der Quellen, aus denen diese assyrischen Schriftschätze geflossen, die Entdeckung und Verwerthung der Keilinschriften in der königl. assyrischen Bibliothek durch Layard, Rassam, Loftus und ihn selbst (S. 2), wobei jedoch der Verdienste Grotefend's keine Erwähnung geschieht, die Begründung der assyrischen Literatur auf altbabylonische Texte (S. 3), den übeln Zustand der bei alledem fast unzerstörbaren Thonfragmente und geht dann ausführlich auf seine Expeditionen nach Ninive und die bereits früher erwähnte bereitwillige Unterstützung des „Daily Telegraph" in anerkennenden Worten ein. Nachdem er sodann im 2. Capitel (S. 19—37) das Verhältnis der assyrischen zur altbabylonischen Literatur genauer besprochen und namentlich Assurbanipal wegen seiner Verdienste um die Wissenschaft für den größten der assyrischen Herrscher erklärt (he is far more memorable on account of his magnificent patronage of learning than on account of the greatness of his empire or the extent of his wars, S. 33) und seinem Eifer Lob gespendet, da er seine Bibliothekare oder Agenten „überall nach den Inschriften suchen, diese nach Ninive bringen und sie dort copiren ließ, so daß auf diese Weise die literären Schätze Babylons, Barsippa's, Cutha's, Accad's, Ur's, Erech's, Larsa's, Nipur's und verschiedener anderer Städte in die assyrische Residenz kamen, um die dortige Sammlung zu bereichern" (S. 33), geht er im 3. Capitel auf die Chaldäischen Legenden von der Schöpfung, der Sintfluth, Arche &c., wie sie Berosus, Alexander Polyhistor, Nicolaus Damascenus, Damascius (nach Cory's oben erwähntem Werke) überliefern, knüpft daran im 4. eine ausführliche babylonische Mythologie (am Schluß S. 59 bis 60 eine genaue Stammtafel der Götter, gegen die übrigens von Assyriologen bereits Widerspruch erhoben ist) und kommt im 5. zu der wichtigen babylonischen Legende von der Weltschöpfung. Die einzelnen Täfelchen dieses Cyclus sind mehr oder weniger, wie diejenigen aller anderen, in so verstümmeltem Zustande, daß „auch nicht ein einziges vollständig genannt werden kann, und sie nur einen allgemeinen Ueberblick über den Gegenstand erlauben" (S. 61). Diese babylonische Version

stimmt „im allgemeinen" (generally) mit dem biblischen Berichte, scheint aber ursprünglich bei weitem ausführlicher gewesen zu sein. Smith disponirt über 7 Thontäfelchen, während die Serie wenigstens 12 (mit je 100 Zeilen Text) enthielt. Das 1. lautet:

1) Als droben die Himmel noch nicht erhöht waren
2) und unten auf Erden eine Pflanze noch nicht aufgesproßt war
3) auch der Schlund noch nicht ihre Grenzen getheilt hatte
4) da war das Chaos (oder das Wasser) Tiamat (die See) die erzeugende Mutter von Allen.
5) Im Anfange wurden diese Gewässer gegründet (ordained) aber
6) ein Baum war noch nicht gewachsen eine Blume hatte sich noch nicht entfaltet.
7) Als die Götter noch nicht geboren waren keiner von ihnen
8) Eine Pflanze war nicht gewachsen und da war keine Ordnung
9) Da wurden auch gemacht die großen Götter,
10) Die Götter Lahmu und Lahamu sie ließen kommen . . . . .
11) und sie wurden groß . . . . .
12) Die Götter Sar und Kisar wurden gemacht . . . .
13) Eine Reihe von Tagen und eine lange Zeit ging dahin . . . .
14) Der Gott Anu . . . .
15) Die Götter Sar und . . . . . .
16) . . . . [1])

So bekommen wir auch hier, wie in der Genesis, die bestimmt ausgesprochene Idee eines Chaos, des „Wüste und Leer"-seins, wir haben ein schaffendes Princip, die Tiamat (Mummu-Tiamatu, d. h. See-Wasser oder See-Chaos), gegenüber den beiden Urkräften des Damascius, Tauthe und Apason, welche beide Moymis zeugen (Mummu-Tiamatu enthält nach Smith die beiden Namen Moymis und Tauthe); auf den weiteren Thonfragmenten —in der Serie scheinen 3 Tafeln zu fehlen, die wahrscheinlich („we may conjecture") die Beschreibung der Schöpfung des Lichtes, der Atmosphäre oder des Firmaments enthielten (S. 67) — findet sich die — fragliche — Schöpfung der Erde, und auf dem 5. Täfelchen, „einem fei-

---

[1]) In der Sitzung der Londoner archäologischen Gesellschaft vom 4. Januar 1876 giebt der oben erwähnte Mr. Talbot Fox eine Uebersetzung desselben Stückes, die von der obigen einigermaßen abweicht; sie lautet so:

1) Als die obere Region noch nicht Himmel genannt war,
2) und die untere Region noch nicht Erde genannt war,
3) und der Abgrund des Hades noch nicht seinen Arm geöffnet hatte,
4) da erzeugte das Chaos der Wasser sie alle.
5) Und die Wasser wurden gesammelt an einen Ort.
6) Noch nicht wohnten zusammen die Menschen, noch nicht wanderten Thiere herum,
7) noch war geboren keiner der Götter,
8) ihre Namen waren noch nicht genannt, ihre Eigenschaften noch nicht bekannt.
9) Da die ältesten der Götter,
10) Lackhmu und Lakhamu, wurden geboren,
11) und wuchsen auf . . . . . .
12) Assur und Kissur wurden geboren dann
13) und lebten lange Zeiten hindurch
14) Anu . . . . "

nen Fragmente," „dem typischen Spezimen des Stils dieser Serie", die Ausschmückung des Himmels mit den himmlischen Lichtern (cf. den 4. Schöpfungstag der Genesis):

1) Es war herrlich alles was gemacht war von den großen Göttern.
2) Sterne ihre Gestalt machte er (in Form) von Thieren
3) daß er das Jahr regiere durch die Beobachtung ihrer Stellung
4) 12 Monate (oder Zeichen) von Sternen in 3 Reihen setzte er
5) von dem Tage da das Jahr beginnt bis zu seinem Ende.
6) Er bestimmte die Stellung der wandernden Sterne (Planeten) auf ihrem Laufe zu scheinen
7) daß sie nicht Schaden brächten noch träfen einen andern
8) die Standorte der Götter Bel und Hea setzte er fest bei ihm selbst.
9) Und er öffnete die großen Thore eingehüllt in die Finsternis
10) die Riegel waren stark auf der Linken und der Rechten
11) in seiner Masse (dem unteren Chaos) machte er ein Brausen
12) den Gott Uru (den Mond) ließ er aufsteigen die Nacht überschattete er
13) daß er ihn auch setzte zum Lichte der Nacht bis zum Heraufleuchten des Tages
14) daß nicht gebrochen werde der Monat und sein Umfang der rechte sei.
15) Im Anfange des Monats beim Einbruch der Nacht
16) brachen seine Hörner hindurch daß sie schienen an dem Himmel
17) am 7. Tage beginnt er zu wachsen zum runden Kreise
18) und wächst (?) weiter bis zur (Morgen-)Dämmerung

zc. zc. [1]) Die sich hier anschließenden Zeilen sind unverständlich in Folge ihrer

---

[1]) Die Talbot Fox'sche Uebersetzung lautet in wesentlicher Abweichung also:
1) Er gründete Wohnungen für die großen Götter.
2) Gestirne stellte er oben auf, deren Gestalt war wie Thiere.
3) Er machte das Jahr, in 4 Viertheile theilte er es,
4) 12 Monate stellte er auf, mit ihren Gestirnen drei und drei.
5) Und für die Tage des Jahres bestimmte er Feste.
6) Er machte Wohnungen für die Planeten, für ihren Aufgang und ihren Untergang.
7) Und daß nichts auf die falsche Bahn komme, und daß der Lauf keines verzögert werde,
8) die Wohnungen Bel's und Hea's setzte er fest bei ihnen.
9) Er that auf große Thore auf allen Seiten.
10) Er machte fest die Ausgänge (portals) auf der Linken und auf der Rechten.
11) In die Mitte stellte er Lichtkörper.
12) Er bestimmte den Mond, die Nacht zu regieren,
13) und zu wandern durch die Nacht bis zur Dämmerung des Tages.
14) Jeden Monat ohne Ausnahme (?) machte er heilige Versammlungstage (?).
15) Im Anfange des Monats, beim Einbruch der Nacht
16) sendete es (?) aus seine Strahlen, die Himmel zu erleuchten.
17) Am siebenten Tage setzte er fest einen heiligen Tag,
18) und aufzuhören von aller Arbeit befahl er.
19) Dann erhob sich die Sonne am Horizonte des Himmels in (Herrlichkeit)."

Diese Fox'sche Uebersetzung ist fließender und verständlicher, auch frappanter als die von Smith; da aber Smith in seinem vorliegenden Buche, das nach jener Sitzung der archäologischen Gesellschaft erst erschienen ist, auf dieselbe, event. eine Polemik gegen sie nicht eingeht, scheint nach den allgemeinen Forderungen der Exegese Smith's Lesart den philologischen Vorzug behalten zu müssen.

fragmentarischen Form. Das folgende Thontäfelchen, das 7. in der Serie, von Smith in einem Graben bei Kouyunjik gefunden, ist zwar stark verstümmelt, giebt aber einen ziemlich klaren Sinn:

1) Als die Götter in ihrer Versammlung hatten erschaffen . . . . .
2) war das große Gethier herrlich anzuschauen . . . . .
3) sie machten lebendige Wesen . . . . .
4) das Vieh des Feldes die Thiere des Feldes und das kriechende Gewürm des Feldes . . . .
5) sie bestimmten für die lebendigen Wesen . . . . . .
6) . . . . . . Vieh und kriechendes Gewürm der Stadt bestimmten sie . . . .
7) . . . . den Haufen der kriechenden Thiere alle die da geschaffen waren . . .
8) . . . . . . die in der Versammlung meiner Familie . . . .
9) . . . . und der Gott Nin-si-ku (der Herr von edlem Antlitz) ließ entstehen 2 . . . . .
10) . . . . . den Haufen der kriechenden Thiere ließ er gehen
11) . . . . schönes (?) Fleisch
12) . . . . reine Gegenwart
13) . . . . reine Gegenwart
14) . . . . reine Gegenwart in der Versammlung . . . .,

so daß also diese Tafel dem 6. Tagewerk der Genesis (1, 24—25) entspricht und die Schöpfung der Landthiere in dreifacher Unterscheidung referirt, während (Zeile 9) Nin-si-ku (ein anderer Name für Hea) 2 Wesen das Leben giebt, die mit den Thieren sein sollten (?): die Einleitung zur Schöpfung des Menschen (cf. den Sinn der Zeilenfragmente 11—14) scheint damit angedeutet. — Die Untersuchung der nächsten Tafeln ist durch ihre Verstümmelung sehr erschwert; auch Smith findet die von ihm gewonnenen Resultate höchst zweifelhaft (er entziffert eine Unterweisung der Gottheit an das erstgeschaffene Menschenpaar über die diesem zufallenden Pflichten); ich übergehe dieselben, verweise aber das Interesse der Leser auf S. 78—80. So verstümmelt und klein das nächste Fragment der Serie erscheint, so wichtig ist es, da es in den allgemeinen Umrissen seiner Verstümmelung eine Rede Hea's an den Menschen, eine Anspielung auf Karkar-Tiamat, den Drachen des Meeres, und an seine Empörung gegen die Gottheit enthält (S. 87). In Verbindung mit diesem letzten Fragment steht aber jenes ungemein wichtige, das die Verfluchung des Menschen nach dem Falle giebt; es ist nicht übel erhalten („in fair preservation"), vollständig, so weit es reicht, aber doch voll von Unklarheiten in den Reden der Götter; ich gebe nur das Wichtigere daraus:

Vorderseite:

11) der Gott Mir-ku (edle Krone) . . . . . erhob seinen Schutz (?)
12) der Herr edler Lippen der Erretter vom Tode
13) der gefangenen Götter der Vollender der Wiederherstellung
14) an den Göttern seinen Feinden hatte er seine Freude
15) sie zu schrecken machte er den Menschen
16) der Odem des Lebens war in ihm.
17) Möge er immerdar bleiben und sein Wille geschehen
18) im Munde der schwarzen Völker die seine Hand gemacht hat.

19) Der Gott von edlen Lippen mit seinen 5 Fingern möge er abschneiden die Sünde
20) der mit seinen edlen Vorzügen den schlimmen Fluch abwendet.
21) Der Gott Libzu weise unter den Göttern der sein Eigenthum sich gewählt hatte
22) das Sündethun soll nicht kommen her von ihm
23) . . . .
24) der den Ungläubigen darniederdrückt . . . . . .
25) das Recht erhöhet . . . .
26) des Verderbens und . . . . .

Rückseite:

8) mag er binden Tiamat ihr Gefängnis zuschließen und umzingeln.
9) Dann die Völker entfernter Zeiten
10) mag sie verdrängen nicht zerstören . . . . . . auf ewig
11) zu dem Orte den er schuf den er befestigte.
12) Herr der Erde rief aus seinen Namen der Vater Elu
13) im Kreise der Engel verkündete ihren Fluch.
14) Der Gott Hea hörte und sein Herz (liver) ergrimmete
15) weil sein Mensch hatte befleckt seine Reinheit
16) Er wie ich (? mich) auch Hea möge er ihn bestrafen
17) Die Reihe meiner Nachkommen sie alle möge er beseitigen und
18) all meinen Samen möge er vernichten.
19) In der Sprache der 50 großen Götter
20) bei seinen 50 Namen rief er und wandte sich von ihm in Zorn:
21) Möge er überwunden werden und vernichtet mit einem Male.
22) Die Weisheit und die Erkenntnis wie Feinde mögen sie ihn treffen
23) in Feindschaft setzen auch Vater und Sohn und sie berauben.
24) Dem Könige dem Herrscher dem Lenker mögen sie neigen ihr Ohr,
25) mögen sie erregen Zorn auch dem Herrscher der Götter Merodach.
26) Sein Land möge es hervorbringen er aber nicht berühre es
27) sein Verlangen soll unerfüllt sein Wunsch ohne Antwort bleiben;
28) Das Oeffnen seines Mundes kein Gott soll es gewahren
29) sein Rücken soll zerbrochen und soll nicht geheilt werden
30) in seiner drängenden Noth kein Gott soll ihn bergen
31) sein Herz soll ausgegossen werden und sein Sinn sich verwirren
32) zu Sünde und Unrecht soll kommen sein Antlitz . . . . . . rc.

Dieses werthvolle Fragment ist leider an einigen Stellen dunkel, namentlich auf seiner Vorderseite; der beherrschende Gedanke ist indessen nicht zu verkennen; die Reden der Rückseite richten sich an den neu geschaffenen Menschen, der der speciellen Fürsorge der Gottheiten anvertraut war, ohne daß eine Spur des Grundes zu solcher Rede sich finden ließe; indessen nimmt auch Smith als Motiv die Sünde, die verletzte Reinheit (cf. Zeile 15) und die Aufführung der letzteren in irgend einem verloren gegangenen Theile des vorliegenden oder des vorhergehenden Täfelchens an; auch die Schlange und der Baum der Erkenntnis tritt insofern in Verbindung zu der Ueberschreitung, als nicht nur durch sämmtliche Legendenserien, namentlich den Izdubarkreis, der Baum andeutende Erwähnung findet, sondern auch Tiamat, der Gott (Drachen) des Meeres, identisch mit der Schlange

des Paradieses ist („it is quite clear that .... Tiamat .... is in fact the equivalent of the serpent. Cf. dazu auch die merkwürdige bildliche Darstellung der Oberfläche eines früh-babylonischen Cylinders, S. 91). Gegen diese Identification ist indessen bereits von mehreren Seiten (u. A. von Gutschmid a. a. O., S. 147 und von Baudissin in der „Theolog. Literaturzeitung" von Schürer, Nr. 23, 11. Nov. 1876, Art. I) Widerspruch und Zweifel erhoben.

Die folgenden Tafeln der Serie behandeln den Krieg zwischen den Göttern und den bösen Mächten und die Bestrafung des Drachen Tiamat, der also auch in den über den Menschen verhängten Fluch eingeschlossen ist; sie sind jedoch abermals in so übler Verfassung, daß eine sichere Inhaltsangabe erschwert ist; die erste, K 4832, giebt die Gespräche der Götter vor dem Kriege; die 2., K 3473, die Vorbereitung zum Kampfe; die 3., K 3938 eine Beschreibung der Kämpfer; die 4., K 3449, die Anfertigung der göttlichen Waffen; die 5. das Ende des Kampfes zwischen Tiamat und Merodach (Bel), in vortrefflicher und höchst merkwürdiger Beschreibung der einzelnen Kampfscenen und des schließlichen Triumphes von Bel. Uebrigens geht mit diesem Kampfe zwischen dem guten und bösen Principe die babylonische Legende über die Genesis hinaus, die in ihrer schlichten Weise zu diesem feindlichen Ringen nichts Correspondirendes hat (cf. übrigens den Kampf des Erzengels Michael mit der „alten Schlange", dem Drachen, Apocal. XII, 7—9).

Das Interesse, das sich für uns an diese mit dem mosaischen Bericht in so vieler Beziehung correspondirende babylonische Version knüpft, hat mich bei der Schöpfungsgeschichte zu dieser Ausführlichkeit ermuthigt; indem ich für den ganzen Abschnitt noch einmal auf S. 61—100 verweise, fasse ich mich im folgenden kürzer.

Der Umstand, daß sämmtliche Legenden dieser Schöpfungsversion nur „Traditionen" waren, Erzählungen, die von Mund zu Mund sich fortpflanzten, bedingt eine Verschiedenheit der Versionen, und in der That findet sich außer dem berosischen, von der Genesis weit abweichenden Berichte noch eine 3. (mithin eine zweite babylonische), von der vorstehenden verschiedene Version, die Smith der gleichfalls sehr defecten Cuthatafel entnimmt; diese letztere nähert sich mehr der Darstellung des Berosus, enthält mehrere selbständige Berichte (auf dem 2. und 3. Fragmente) und schließlich eine Ermahnung an einen etwaigen späteren Leser. Angeknüpft ist von Smith an diese Version eine andere, die den Kampf der 7 bösen Geister (Sturm-Wolken) gegen den Mond enthält; nach A. H. Sayce (cf. „Academy" Nr. 191, S. 3) ist dieselbe eine Variante zu dem Kampfe Merodach's mit dem Drachen; wir haben von ihr den accadischen Text und die assyrische Uebersetzung, und sie scheint sich auf eine Mondfinsternis zu beziehen (cf. die chinesische Sage, nach der ein Drache die — als verfinstert erscheinende — Sonne verschlingt).

Es folgen sodann Capitel VII die Legende von der Sünde des Gottes Zu, der die Umsimi (d. h. nach Sayce: die Schicksalstafeln) stiehlt und durch Verbrechen, sowie durch nachfolgende Strafe von der Hand der Götter an Prometheus erinnert, Cap. VIII diejenige vom Gotte Lubara oder Dabara (vielleicht einer Form für den Namen Ninip), dem „Gotte der Pestilenz", der die Babylonier für ihre Sünden straft, Cap. IX eine Anzahl babylonischer „Fabeln" [1]) (zur

---

[1]) Diese Fabeln unterbrechen den durch sämmtliche Legenden laufenden Faden;



Unterscheidung von den Legenden), in denen die Geschichte des Baues einer gewissen Stadt oder eines Gebäudes vorkommt, die nach Sayce identisch mit dem Thurmbau von Babel ist, während Smith erst im folgenden Capitel Fragmente dieser babylonischen Thurmbaulegende giebt; danach wird die Arbeit des Tages durch heftige Winde des Nachts zerstört, die Zerstreuung der Völker und die Sprachverwirrung tritt gleichfalls ein (cf. S. 158—166, wo sich höchst interessante Abbildungen, die eine Beziehung auf den Thurmbau haben, finden). Die große Sintfluths-Version, nach ihrem Helden die Izdubarlegende genannt, wird ausführlich in Capitel XI—XVI gegeben; ich bin ausführlicher auf dieselbe bei ihrer ersten Veröffentlichung eingegangen (Bd. 18, Heft 1). Ich bemerke nur, daß Smith die früher behauptete Identität Izdubar's und seiner Fahrten mit dem biblischen Nimrod allen seitdem ausgesprochenen Zweifeln gegenüber festhält; namentlich auch gegen Sayce, der in seiner Recension des vorliegenden Buches in „Gisdhubar" ein Sonnenwesen, das Prototyp des hellenischen Heracles und seiner 12 Arbeiten durch die Smith'schen Veröffentlichungen bestätigt findet und damit auf Ernst Curtius' Seite tritt, der in seinem Werke über die historische Entwickelung der griechischen Mythologie doch einen theilweisen babylonischen Ursprung derselben in Anspruch nimmt. Mit dieser Sintfluths- und der oben ausführlicher gegebenen Schöpfungsversion ist der Werth des Buches, soweit eine Correspondenz zur Genesis in Frage kommt, erschöpft. Namen aus der Genesis finden sich zwar noch überall über die zahlreichen Fragmente zerstreut (cf. S. 290:

Aegyptische Götter:	Jüdische Patriarchen:	Chaldäische Könige:
Ptah	Adam	Alorus
Ra	Seth	Alaparus
Su	Enos	Almelon
Seb	Kainan	Ammenon
Hosiri	Mahalaleel	Amegalarus
Set	Jared	Daonus
Hor	Enoch	Aedorachus
Tut	Methusaleh	Amempsin
Ma	Lamech	Otiartes
Hor	Noah	Xisuthnis,

also eine Reihe von je 10 Namen, indessen ohne eine Aehnlichkeit in den entsprechenden, die alle selbständigen Ursprungs zu sein scheinen und deren Verhältnis zu einander auch Smith noch ein Räthsel ist); Adam findet sich in der Schöpfungslegende als Admi, Adami, zwar nicht als Eigenname, sondern als generelle Bezeichnung des erschaffenen Menschen; Cain entspricht Gina oder Kinu, „aufrecht stehen", Enoch — Emuk oder Enuk, „weise", Noah — Nuh, „Ruhe", „Genugthuung;" so erscheinen auch Cainan, Lamech und Tubal-Cain als Eigennamen in den babylonischen Legenden: Kan-nan, Dumugu oder Lamga und Bil-kan (S. 296).

Damit hätte meine Anzeige dieses interessanten, von eingehender Arbeit zeugenden Werkes zu schließen; das in anziehendem Englisch geschriebene Buch gestattet ja auch dem Nicht-Assyriologen den Einblick. Für die Richtigkeit der Uebersetzungen aus den Keilschrifttexten hat Smith die Verantwortlichkeit zu tragen; er übernimmt dieselbe nur im allgemeinen, was Uebersetzung, Zusammenstellung

ihre Einfügung beruht auf dem Wunsche des Verfassers, so klar und vollständig als möglich die Literatur der großen Epoche zu geben, welche die Genesistafeln hervorbrachte.

der verschiedenen Tafelfragmente und mehrere der aufgestellten Theorien angeht („I have founded this theory, — daß Izdubar um 2250 vor Christi Geburt geherrscht habe — on several plausible, but probably merely superficial grounds; and if any one accepts my view on this point, it will be only for similar reasons to those which caused me to propose it" und: „certainly in cuneiform matters we have often had to advance through error to truth": Zugeständnisse, die wahrhaftig den eminenten Gelehrten ehren). Für eine eventuelle Berichtigung seiner Uebersetzungen, Hypothesen ꝛc., die er aus den um 620 vor Christi Geburt unter Assurbanipal angefertigten Thonfragmenten gewonnen, hofft Smith alles von — bis jetzt noch nicht angestellten — Ausgrabungen in Babylonien, die viel ältere Copien der Legenden ergeben würden; vorläufig haben wir uns zu begnügen mit den assyrischen. Aber „bei dem die ganze gebildete Welt in Anspruch nehmenden Interesse des Gegenstandes und der wichtigen Auskunft, welche wir von vollkommenen Copien dieser Werke unzweifelhaft erlangen würden, wird die Anregung zu weiterem Suchen und Entdecken nicht fehlen, und ich zweifle nicht, daß Alles, was ich hier geschrieben habe, durch neuere Texte und volleres und vollkommneres Licht übertroffen werden wird." So schließt Smith sein Buch.

Es ist dem nichts hinzuzufügen als eine dringende Empfehlung des trotz seines provisorischen Charakters immerhin wichtigen Werkes an alle diejenigen, die sich mit dem Zusammenhange des biblischen Berichts mit älteren östlichen Sagen und dem gegenseitigen Verhältnisse beider beschäftigen, sowie namentlich für diejenigen, die in den Ergebnissen profaner Sprach- und Geschichtsforschung eine sogenannte Bestätigung der biblischen Erzählung zu finden sich benöthigt meinen. Vielleicht hat der provisorische Charakter einige Flüchtigkeiten in der Uebersetzung bedingt: Sayce tadelt die Identification von Umum mit dem Hebräischen חמרן, da es das accadische Wort für das assyrische mummu „die Mutter", sei; die Gleichstellung des Namens Enoch mit Emuk (nie Enuk) ist unmöglich und Bilkan besteht aus einem accadischen (bil) und einem semitischen Theile (kan), kann also auch dem Tubalcain nicht entsprechen. Und daß der bekannte Birs-i-Nimrod der „Thurm von Babel" sei und die Izdubar-Legenden auf seinen Bau neues Licht werfen, ist von Smith wenigstens nicht bewiesen worden. Nebukadnezar erklärt uns ausdrücklich, daß er an einer Stelle, wo Jahrhunderte vorher ein anderes gewaltiges Bauwerk gegründet war, ein neues errichtet habe und unzählige mit seinem Namen versehene Backsteine bestätigen die Richtigkeit dieser Ansicht so lange, als nicht Steine mit dem Namen irgend eines früheren chaldäischen Herrschers, vielleicht gar Izdubar's, die bei Nebukadnezar's Restauration wieder aufgefunden worden wären, für die Smith'sche Hypothese eintreten. Es ist auch zuzugeben, daß Smith zuweilen sich von seinem Gegenstande entfernt und namentlich dem stricten Buchstaben des Textes nicht sein volles — begrenzendes — Recht läßt, auch zu Wiederholungen sehr geneigt ist (cf. besonders S. 308—310 mit Cap. XV, sowie S. 303—304 mit S. 70—74), aber dem Resultate so bedeutender Arbeit gegenüber hat solch kleiner und kleinlicher Tadel zu schweigen und dem Forscher gegenüber sich in Dank zu verwandeln für das Gegebene und in die Bitte um immer weitere Gaben.

Dresden. Buddensieg.

P. S. Die Hoffnung auf Erfüllung der letzteren ist inzwischen vernichtet

Am 18. August 1876 ist Smith, auf der Heimreise begriffen und im Besitze neuer reicher Funde, nach kurzer Krankheit zu Aleppo einem Fieber im kräftigsten Mannesalter erlegen. Mit England betrauert die ganze Wissenschaft den in seiner Art eminenten Gelehrten, an dessen Namen sich auf dem Gebiete der Assyriologie eine neue Epoche knüpfen zu sollen scheint. — Die Sammlungen des Verstorbenen sind gerettet worden und im October in London angelangt.

Du texte primitif des Psaumes. Explication des passages les plus obscurs de ce livre par Chr. Bruston (Prof. des Hebr. in Montauban). Paris, Sandoz et Fischbacher Editeurs, 1873. pp. 122.

Der Zweck dieses Werkes geht dahin, die vom Verf. 1865 veröffentlichte Uebersetzung der Psalmen zu rechtfertigen, bez. zu berichtigen. Der Text des A. T. ist nicht frei von Irrthümern; er hat bedeutende Aenderungen erfahren, die zwar nicht in doctrineller, wohl aber in exegetischer Hinsicht wichtig sind. Diesen bei uns freilich anerkannten Satz erhärtet der Verf. seinem engeren Leserkreise gegenüber im zweiten Abschnitte, während der dritte kurz die bisherige Kritik bespricht. Im vierten giebt er nun einige besonders auffällige und sichere Proben der Aenderungen, denen der überlieferte Text behufs Herstellung des ursprünglichen zu unterziehen sein dürfte. Die Mehrzahl derselben ist von deutschen Exegeten anerkannt, z. B. die Einheit von Ps. 42 u. 43, die Trennung von Ps. 19; neu ist seine Ansicht, daß Ps. 27 aus drei Liedern bestehe, die zusammenflossen, 1—6, 7—10, 11 ff., eine sehr ansprechende Vermuthung. Ebenso macht er auf die unleugbare große Verschiedenheit von 5, 1—8 von dem zweiten Theile 9 ff. aufmerksam. Nicht minder klar ist die Einschiebung von V. 14—23 in Ps. 102, die Wiederholung der letzten Worte in Ps. 90, wohl entstanden aus der musikalischen Sitte, daß die einzelnen Chöre bisweilen die Strophen wiederholten, — besonders die Vertauschung des 2. u. 3. Stichos in 45, 6, die auch Ref. stets vermuthet hat. Die Störungen in den alphabetischen Liedern verrathen ebenso vorhandene Alterationen, wie die Doubletten die große Freiheit bezeugen, welche die Abschreiber am Texte ausübten. Denn daß jene auch nur zum Theile von den Dichtern herrühren sollten, sollte bei einiger Ueberlegung heute doch nicht so ohne Weiteres nachgesprochen werden. Sehr eigenthümlich ist die Vermuthung über die Ursache, aus welcher man in vielen Liedern das ursprüngliche Jahve in Elohim geändert hat. Verf. meint, es geschah dies unter dem religiösen Drucke, welchen in den letzten Zeiten der israelitischen Monarchie die Assyrer (er meint doch wohl die Chaldäer) ausgeübt haben sollen. Um seine entgegengesetzte Politik zu bezeugen, habe Pharao Necho den Namen Eljakim in Jehojakim geändert. Allein weder ist von einem solchen Drucke (der hiernach den öffentlichen Gebrauch des Namens Jahve untersagt haben müßte) das Geringste bekannt, noch auch läßt sich gerade für jenen Zeitpunkt irgend welche Herrschaft der Assyrer oder Chaldäer über Judäa nachweisen. — Hierzu kommen die irrigen Vokalisationen durch die Masorethen. Ps. 18, 51 ist magdîl richtig vokalisirt, während das migdol in 2 Sam. 22 keinen Sinn giebt, dasselbe Wort, nur defectiv geschrieben. Die Unterschiede entstanden theils im Munde des Volkes, theils durch den Griffel der Copisten. Die

Correspondenz zwischen 78, 48 u. 50 fordert, daß dort statt barad — wie hier deber geschrieben werde, in Ps. 89, 51 אדבר statt אבר. Mit Houbigant liest der Verf. 38, 2 חכם statt חרים, ebenso elim „Mächtige, Obrigkeiten“ in 58, 1. — Dann giebt der Verf. Regeln über die Berichtigung des Textes. Die Uebersetzungen können hier wenig Hülfe geben, da ihre Verfasser fast den gleichen Text vor sich gehabt haben wie wir. Dafür muß uns leiten theils der allgemeine Sinn des Verf. und der Zusammenhang, theils der Parallelismus der Glieder und das Ueberwiegen der distichischen Strophenbildung.

Auf Grund dieser Regeln giebt der Verf. eine Fülle von Conjecturen, mit kürzester Begründung, um nicht à l'allemande (S. 51) ein dickes Buch zu liefern, ein Grundsatz, dem wir gern beipflichten. An vielen Stellen blickt es deutlich hindurch, daß der Verf. das exegetische und kritische Material sehr wohl kennt, an andern dagegen weniger. Nur geräth man bei Unkunde der Vorarbeiten leicht in Gefahr, Gesagtes resp. längst Widerlegtes zu wiederholen. So ist z. B. die Aussprache tanah in Ps. 8, 2 seit J. D. Michaelis längst viel discutirt und noch zuletzt von Riehm vertheidigt. Sehr hart ist gewiß 50, 10 „die Berge der Tausende“, aber Olshausen's Vermuthung אל statt אלף zu lesen, erscheint doch leichter als des Verf. sehr ingeniöse Vermuthung: אַלְּף, „ich bin vertraut“ = je connais parfaitement (nach Prov. 22, 25) les animaux (qui sont) dans mes montagnes. Ungemein glücklich ist die Lesung omer statt omar in 91, 2; aber schon Hieronymus (dicens) hatte sie und Hupfeld vertheidigte sie: die Einwendungen von Delitzsch u. A. gegen sie bleiben unerörtert. In Ps. 55, 20 verwerthet er das selah zu sillah = mépriser; also dieselbe Aenderung, die Venema macht mit der Deutung auferet eos. Nach Klagel. 1, 15 kann es aber (vgl. Hupfeld) nur rejecit bedeuten. — Nun folgen Aenderungen durch andere Zusammenfügung von Buchstaben. Die Sinnwidrigkeit des zweiten כל in Ps. 119, 128 ist allgemein erkannt, ebenso daß mit LXX, Vulg. כל־פקודיך zu lesen ist: „alle Deine Befehle.“ Der Verf. verwerthet aber das Uebrige zu: לִי שַׁרְתִּי, שׁוּר nach Hiob 24, 15. 35, 5, Hos. 14, 9: j'ai observé. Aber שׁוּר involvirt in diesen Stellen stets die Fürsorge, ein besorgtes Umherblicken, was auf die göttlichen Gebote sich doch nicht anwenden läßt. Und לִי = envers moi? Eher doch Verstärkung des Subjekts. Ps. 44, 6. 7 nimmt Verf. von der Vergangenheit wegen V. 8 und liest in V. 5: אלֹהַי מצוה qui procurais. Viel tiefer greift er in die Lautverbindung von Ps. 16 ein, dem er mit großem Scharfsinn den Sinn abgewinnt: „Herr, mein Glück ist dahin; ich bin verschlungen (je suis englouti = בֻּלַּע לִי). Alle Heiligen, die im Lande sind, sie selbst und die Edeln, an denen ich mein ganzes Wohlgefallen hatte, sie haben angegriffen, bekümmert einen Unschuldigen (. . . יִרְבּוּ עָצְבוּ תָם) und haben sich beeilt einen anderen (König) zu nehmen.“ Er bezieht es auf die Empörung unter Absalom; David will nicht die Namen von Baal und Astarte, die die Aufrührer anbeteten (was doch wohl höchst unwahrscheinlich und ohne Spur von Beleg ist), auf die Lippen nehmen. Die Punctation תּוֹמִיךָ in V. 5 hat schon Hitzig vermuthet, mit der wohl allein möglichen Anlehnung an 1. Sam. 30, 7; aber das Wort für „les perfections de l'Eternel" zu halten, nämlich seine Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, dürfte doch zu ungewöhnlich sein: diese sollten sein „Loos, s. Nahrung“ sein? In 90, 2b lesen schon mehrere Ausleger das Pual (תְּחֹלַל); der Verf. nimmt אל aus V. 2 zu V. 3, spricht אַל aus, statt אֵל, und dann תֹּאמַר דַּכָּאוֹ

„Ne reduis pas l'homme jusqu' à écraser, ne dis pas . . ." In V. 5 scheint Verf. auf eine Deutung nicht zu rechnen, welche שֵׁנָה wirklich für „Schlaf" nimmt, nicht gleich „Traumbild": er bezieht ihn auf die feurigen Schlangen in der Wüste und scheint an der mosaischen Abfassung nicht Anstoß zu nehmen. — Der Verf. thut S. 68 einen Schritt weiter und schlägt Aenderungen in den Consonanten vor. Vortrefflich ist der Sinn, den er 77, 11 gewinnt („das ist mein Leiden, daß ich dem Höchsten untreu geworden"): aber kann das wohl שִׁכְּלֹתִי heißen? Um so ansprechender ist in Ps. 51, 10 תַּשְׂבִּיעֵנִי: tu me rassasieras de joie; ebenso עליון statt des sonderbaren על ים in 96, 7. Freilich gilt 37, 24. 25 nur vom Gerechten; aber das sachlich incorrecte גבר wird begreiflich durch den engen Anschluß an Prov. 20, 24. Durch die Lesung מֵאָס statt מאד 31, 12 würde in der That der Parellelismus gut hervortreten. Auch ist es kein „gangbares Bild", wie Hupfeld meint, daß Schwerter in ihren Lippen sind (52, 4: die Zunge ist ein Schwert), daher חרפת „Schmähungen" statt חרבות sehr empfehlenswerth ist. Desgleichen 72, 16 מֵעִיר statt des ganz abrupten מֵעִיר; 74, 14 עַם statt עם. — Sehr kühn sind die Aenderungen in Ps. 110, doch mehr in der Exegese. Da er חִילְךָ liest, so heißt es: au jour où tu fondis (was?) sur les montagnes saintes. Ohne Aenderung, nur mit anderer Lesung schlägt er vor: elle t'aime, elle te recherche, la rosée de ta jeunesse. Oder statt טל — לי gesetzt: „Er liebt, er sucht Dich wegen Deiner Jugend" — (und der Sinn?). Das Haupt über ein weites Land war ein Philisterchef, der vom Bach am Wege trank und darum das Haupt emporhob — wie denn Verf. diesen Ps. dem David, 2 dem Nathan zuschreibt. In diesem liest er statt בַר — בֹּר: embrassez la pureté, also mit LXX, Vulg. — Daß der Verf. auch in Ps. 68 mannigfache, oft ansprechende Vorschläge machen werde, ließ sich denken. Doch würde ihre Besprechung zu weit führen. — Von S. 86 ff. an giebt der Verf. Aenderungen durch Versetzung von Worten. Die „sonderbarste Interversion" in 36, 17 dürfte doch unnöthig sein: die „Thiere" am Schlusse stören ihn. Er liest בְּהֵמָה und stellt es nicht, wie er sich wohl irrthümlich ausdrückt, au commencement du vers, sondern rückt nur אדם an die vorletzte Stelle, daher der Sinn: „Durch sie (nämlich die Gerichte) rettest Du Menschen." Ist das aber wahr? Im Gegentheil: Gottesgerichte vernichten die Menschen. Indem der Dichter aber von Gerichten „der großen Tiefe" redet, spielt er ja ganz deutlich auf Ueberfluthungen an, namentlich auf Gen. 7, 11 und darauf paßt nicht nur תושיע, sondern auch das „Thier". In 45, 5 hat הַדְרֵךְ nach LXX, Hier. schon Hitzig; Ref. hat es gleichfalls stets vorgetragen, aber freilich nicht „auftreten", sondern nach dem Qal von Jud. 5, 21: „tritt nieder", so auch der Verf., der dem entsprechend die beiden vorhergehenden Worte gleichfalls ändern will: Frappe et foule aux pieds. Die einfache Verdoppelung dieses Wortes wäre indeß doch hart. Besonders glücklich scheint uns die Emendation in 45, 7. Bekanntlich ist in einer ganzen Reihe von Psalmen schon früh aus unbekannten Gründen fast durchweg der übliche Gottesname Jahve in Elohim verwandelt worden. Sonach haben wir auch 45, 7 als die unmittelbar vorausgehende Lesung יהוה zu vermuthen oder ein sehr ähnliches Wort, das der Corrector für „Jahve" las und demnach corrigirte. Unser Verf. meint, es habe kein Gottesname, sondern ידידה dagestanden, also: „Dein Thron möge sein für und für." Uebrigens bezieht der Verf. den Psalm auf Salomon und sieht in der בת צר eine Tochter von Hiram

nach Tatian und Clemens v. Alex., welche diese Notiz aus drei phönicischen Geschichtschreibern geschöpft haben wollten. Meiner Meinung nach bleibt es trotzdem höchst unwahrscheinlich, daß der Verf. unsrer Königsbücher diese Thatsache mit Stillschweigen übergangen haben sollte, da er gerade die Bezüge zwischen Hiram und Salomo eingehend darstellt. Die Deutung auf Ahab und Isabel wird wohl die beste bleiben. — — Schließlich findet der Verf. an vielen Stellen Interpolationen, deren Ausscheidung allein den ursprünglichen Text herstellt, so besonders in Ps. 22, 73, 75, 116, 40, 87, 141. In der That bieten fast alle Stellen, die der Verf. bespricht, sehr bedenkliche Härten, welche die herkömmliche Exegese durch innere Mittel, unser Verf. durch Exstirpation zu heilen sucht. Aus den Hunden 22, 17 werden Löwinnen (כְּלָבִים); das schwierige כארי wird zu כְּאָרִיָּה, indem das bedenkliche הֵמָּה in 18b das ה zurück giebt; was dazwischen steht, ist interpolirt. „Denn Löwinnen gleich umgiebt mich eine Rotte von Bösen; sie umringen mich wie ein Löwe: was schauen sie, sehen sie an mir?“ So müßte wohl übersetzt werden; dann que regardent-ils? Ils ont les yeux fixés sur moi ist doch etwas zu matt. Das sehr harte, nur durch V. 27 hervorgerufene אכלו in V. 30 löst sich in אַךְ לוֹ, unter Streichung des folgenden dittographischen Vav: „Ja, vor Ihm werden sich alle Großen der Erde niederwerfen“ — ein höchst passender Sinn. — Doch genug der Proben. Sie thun zur Genüge dar, daß die kritischen Vorschläge des Verf. fast durchweg geistreich und unter allen Umständen der Beachtung sehr werth sind, die ihnen hoffentlich zu Theil werden wird, gleichviel ob man ihnen überall zustimmen wird oder nicht. Uebrigens bemerke ich, daß der Verf. auch die Mesa-Inschrift interpretirt, in seiner Antrittsrede (1874) die Bedeutung der assyrischen Inschriften besprochen und in der revue théologique (Juillet 1874) einige Beiträge zu der oben angezeigten Schrift gegeben hat, letztere meist in Vertheidigung des Rechtes, überhaupt den masorethischen Text von den Irrthümern früherer Copisten und Interpreten zu befreien.

Schließlich erwähnen wir zwei lesenswerthe Abhandlungen von jüngeren Gelehrten, die gleichfalls in französischer Sprache geschrieben sind. In der einen (l'exil des Juifs à Babylone, Lausanne 1874) schildert der Verf. Mr. Paul Chapuis (gegenwärtig Prof. der Theologie an der Facultät in Lausanne) mit sehr umsichtiger und gründlicher Verwerthung aller Quellen, sowie der einschlägigen neueren Literatur den Zustand der Juden im babylonischen Exil. Herr Alfred Boegner (aus Straßburg) hat von Neuem die schwierige Frage untersucht, wie die Heiligkeit Gottes im A. T. zu fassen sei, cf. La sainteté de Dieu dans l'ancien Testament. Strasbourg 1876. Er lehnt sich besonders an Oehler; nur will er die historische Methode noch bestimmter anwenden. Sein Ergebnis lautet, die Heiligkeit Gottes bestehe in dem absolut normalen Charakter des göttlichen Lebens. Im Mosaismus zeige sich dies mehr nach der äußeren Seite, in der körperlichen Reinheit; doch habe derselbe auch die „Reinheit des Herzens, nämlich die Erfüllung aller Gebote“ zur Bedingung der Heiligkeit gemacht. In der Prophetie trete mehr die innere Seite der Vorstellung heraus und verbinde sich mit dem Begriffe der Gerechtigkeit, so daß dadurch die Idee einen ethischen Charakter erhält. Der Bund, das Gesetz, der Cultus, die Geschichte seien die Formen, in welchen die Heiligkeit Gottes sich offenbart. So wenig Ref. auf seinen eignen früheren Ansichten beharren will, vielmehr dieselben längst wesentlich geändert hat, so fürchtet er doch, daß diese neue Darlegung in den Augen

der Fachgenossen nicht dasjenige Maß von Zustimmung finden werde, welche dem augenscheinlichen Talente des Verfassers bei der Wahl eines minder schwierigen Thema's unzweifelhaft würde zu Theil geworden sein.

Tübingen. L. Diestel.

De Profeten en de Profetie onder Israel. Historisch-dogmatische Studie van A. Kuenen, Hoogleeraar te Leiden; Twee Deelen. Leiden, P. Engels, 1875. Bll. 320 en 370 in kl. 8.

Das Buch ist dem berühmten schottischen Sanskritologen J. Muir gewidmet, weil sich derselbe um die Verbreitung holländischer Wissenschaft in Schottland Verdienste erworben habe. Aus dem zweiten Theil von Kuenen's Einleitung in's A. T. hatte Réville in der „Revue des deux Mondes" eine Darstellung des Prophetismus gegeben. Der hierdurch veranlaßten Aufforderung Muir's, seine Ansichten ausführlicher darzulegen, ist der Autor im vorliegenden Werke gefolgt. Freilich mit überwiegender Rücksicht auf englische Leser oder genauer auf die althergebrachte supranaturalistische Auffassung des Prophetismus, wie sie uns auf englischem, zum Theil auch noch auf deutschem Boden begegnen. Daher finden die Ansichten von Hengstenberg, Küper, Tholuck vielfache Erwähnung und Beleuchtung.

Die Gunst, deren sich der Supranaturalismus erfreut (heißt es in der Vorrede), hat er am wenigsten dem wissenschaftlichen Werthe der Beweise zu danken, auf denen er zu ruhen scheint. Die Vertreter der „organischen" Betrachtung haben aber die Einwände gegen die vollständige Anwendung derselben auf die israelitische Prophetie nicht aus dem Wege geräumt. Sie haben die Supranaturalisten im Besitz einer gewissen Anzahl scheinbarer Beweise gelassen, welche zwar auf Andersdenkende wenig Eindruck machen, jenen aber ein Recht geben, auf ihren Ansichten zu beharren. Diesem traditionellen Supranaturalismus tritt nun der Verf. gegenüber, um ihm seine Unrichtigkeit auf allen Punkten zu beweisen und ihn aus jeder Position zu verdrängen. Dies geschieht denn auch mit jener Meisterschaft klaren verständigen Urtheils, überraschender Combinationsgabe, einer Beherrschung des Stoffes, die auch das entlegenste Material ihm in jedem Augenblicke in die Hand reicht, ruhiger Klarheit, die keinen Uebereifer kennt, und zugleich gefälliger, selbst lebendiger Darstellung, welche auch ästhetisch den Leser fesselt. Natürlich kann sich der Verf. seinem Zwecke gemäß unmöglich auf das einschränken, was etwa unter Fachgelehrten noch zweifelhaft ist. Daher kommt es, daß manche Gesichtspunkte stärker zurücktreten, als dem fachmännischen Leser lieb ist. Allein dies ist durch den Zweck des Buches bedingt, welches eben die rein gegensätzliche Auffassung beleuchten will, nicht aber diejenigen Ansichten, welche der des Verf. am nächsten stehen.

Das erste Capitel behandelt die Fragestellung. Nach der überlieferten Ansicht sind die Propheten die Gesandten Gottes, die zwar auch an Israel ihr Wort richten, eigentlich aber den Erlösungsplan für die gesammte Menschheit im Auge haben. Darum sollen sie das Evangelium vorbereiten; sie weissagen von Christus immer bestimmter. — Dieser steht „die historisch-kritische oder organische Anschauung" gegenüber. „Sie faßt die Propheten auf als eine Erscheinung, ja als eine der wichtigsten Erscheinungen in der Geschichte der Religion, aber darum doch eine menschliche Erscheinung, aus Israel herstammend, auf Israel gerichtet. Aus Gott? Ohne

Zweifel, da aus Ihm alle Dinge sind und wir in Ihm;" „in Ihm leben, weben und sind wir." Aber deshalb nicht weniger aus den Menschen, namentlich aus Israel, die höchste Aeußerung des israelitischen Geistes. Ein Zeugnis, nicht vom Himmel an uns, sondern des menschlichen Bedürfnisses und Israels eigenartiger Bestimmung', um „den Herrn zu suchen, ob sie ihn fühlen und finden möchten." Auch eine Vorbereitung für das Christenthum, nämlich des Bodens aus dem das Christenthum hervorgehen sollte, das „Vorspiel der neuen religiösen Schöpfung, welche die Menschheit Jesu von Nazareth zu danken hat" (I, 5) Die Methode ist historisch-kritisch, weil die ganze Untersuchung geschichtlich, nicht dogmatisch ist. Darum können auch nur die eignen Schriften der Propheten als Quellen ersten Ranges gelten, nicht die Berichte über sie in den geschichtlichen Büchern. Eine Hauptquelle von Irrthum hat darin gelegen, daß man das aus diesen Berichten gewonnene Bild als Schlüssel und Grundschema auch für jene prophetischen Selbstzeugnisse verwerthete — ein Fehler, den man indeß von der neuern deutschen wissenschaftlichen Richtung, soweit sie (um kurz zu reden) Ewalds Vorgang folgt, nicht wird aussagen können.

Die Erörterungen in Capitel 3 treten in eine fühlbare Lücke ein, die sich in den meisten Darstellungen zeigt. Daß die Propheten eine Art Stand und festen Beruf bildeten, geht aus Allem klar hervor. Wie verhielten sich zu dieser Gilde nun die „kanonischen" oder die ächten Propheten, deren Schriften wir übrig haben? Weder standen sie alle einzeln da, noch galt hier die Inspiration als erkennbares Unterscheidungszeichen. Auch nicht der Name Gottes; denn es handelt sich nur von Jahvepropheten. Ein faßbares äußeres Kriterium, um die wahren und falschen klar zu unterscheiden, gab es nicht: denn „die Erfüllung" konnte sich nur auf ganz bestimmte, für die nächste Zukunft in Aussicht gestellte Ereignisse beziehen, berührt also nicht die Hauptmasse der prophetischen Reden, wie sie vorliegen. Auch gab es keinen geistlichen Gerichtshof; die Priester übten nur die Tempelpolizei und, wenn sie den Inhalt der prophetischen Rede angriffen, dachten sie nicht daran, sich jenes Kanons zu bedienen, wie dies besonders bei Jeremias hervortritt. Auch erscheinen sie da nur als Ankläger, nicht als Richter. Demgemäß war es lediglich der religiösen Einsicht, oft nur einem dunkeln Gefühl überlassen, wen man als wahren Propheten erkannte. Die schriftliche Aufzeichnung kann hier nicht sicher leiten. Der Prophet ist zuerst Redner, Improvisator, sprechend unter dem Eindrucke des Augenblicks, wenn der Geist Jahve's auf ihn fällt. Was wir heute lesen, kann nur mehr oder minder freie Reproduction des Gesprochenen sein. Warum sollte er sich so genau an das letztere binden? Schreiben war ein neues Thun; mittlerweile eingetretene Umstände mußten nothwendig von Einfluß auf die Darstellung sein. Das bestätigt auch die Form der prophetischen Literatur, die oft künstlerisch schön ist und stets wohlüberdacht. Erläutert wird dies an der Niederschrift der Weissagungen des Jeremias (c. 36): es kann nur sein und ist eine freie Uebersicht des früher Gesprochenen. Ueberhaupt ist die Prophetie keine stehende Erscheinung, sondern hat ihre Geschichte. — So Treffliches diese Darlegung auch bietet, so richtig es ist, daß wir nicht die Mittel haben, uns das eigentliche Auftreten, Reden und Handeln ganz treu zur innern Anschauung zu bringen, so dürfte doch das Verhältnis der wahren Propheten zu der Gilde nicht genau so zu denken sein, wie der Verf. angiebt. Unsere Quellen sind, was die falschen Jahvepropheten betrifft, sehr dürftig. Da die Amosstelle zu wenig Licht

giebt, so bleibt nur die Zeit des Jeremias übrig. Uns scheint, daß meistens zwei Momente die gewöhnlichen Propheten von den „wahren“ unterschieden: jene behandelten das Prophezeien mehr als Erwerb, denn als höheren Lebensberuf, und demgemäß blieb auch der Umkreis ihres Wahrsagens, dem religiösen Bedürfnisse des Volkes entsprechend, versirend in den niedern Angelegenheiten des Privatlebens, selten — und dann wohl nur auf ausdrückliche Aufforderung hin (1 Kön. 22) — zu einem politischen Urtheil sich erhebend. Kurz: sie trugen noch ganz überwiegend den Typus der altsemitischen Manteis, oder „Seher“, die auch dem Politischen keineswegs fremd waren. Der „wahre“ Prophet trat aus innerer Bewegung und aus äußerlich freiem Ermessen auf (daher die Bedeutung der „Berufungen“, die mit der Inspiration als solcher nichts zu thun haben); er wandte sich selten an Einzelne, mehr an die Masse; sein Hauptzweck war religiös-sittliche Rüge und Strafandrohung; von Lohn und Erwerb war bei ihm keine Rede. Erst zur Zeit des Jeremias mochte sich das Gebahren der mehr mantisch gearteten Jahveprophеten dem Auftreten der „wahren“ äußerlich nähern. Auch dürften die prophetischen Genossenschaften nicht ausschließlich als Gilden zu betrachten sein, sondern zum Theil auch als mehr oder minder lose Vereinigung, die sich an einen gefeierten prophetischen „Vater“ anschloß.

Das 4. Capitel handelt von dem Selbstbewußtsein der Propheten. Sie alle sind sich bewußt, Jahve's Wort zu verkündigen: ihr Ich ist von der göttlichen Geistesmacht gleichsam überwunden (Jerem. c. 15). Die Form ist das „Gesicht“. Mit dem Ausdruck „Vision“ wird man dieser psychologischen Erscheinung indeß nicht ganz beikommen: jedenfalls spürten sie eine Macht in sich, welche alles niedere Wünschen und Meinen darniederhielt. Ein zur Unterscheidung dienendes Merkmal ist aber hierin nicht gegeben: auch die „falschen“ Propheten verkündigten Jahve's Wort, ja nach 1 Kön. 22 aus direkter Inspiration, nach späterer Auffassung jedoch „aus ihrem Herzen“. Der Verf. betont mit Recht, daß die Ekstase an sich selbst keine übernatürliche Erscheinung sei. Auch berufen sich Propheten wie Jeremias (28, 8) weniger auf die Form der Inspiration als auf den Inhalt der Rede.

Hieran knüpft nun der Verf. eine sehr ausführliche Erörterung über die Weissagungen, die er in unerfüllte und erfüllte eintheilt. Die ersteren behandelt er in den 3 letzten Capiteln des ersten Bandes. Er gruppirt sie nach ihrem Inhalte: das Geschick der heidnischen Völker — das Gericht über Israel — die Zukunft Israels. Den letzteren Gegenstand beleuchtet er nach seinen Hauptmomenten: Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft, Vereinigung von Ephraim und Juda, die Herrschaft der Davidischen Dynastie, die geistliche und irdische Wohlfahrt des hergestellten Israel, die Bezüge zwischen Israel und den Heiden und endlich Israels ungestörtes Fortbestehen im Lande seines Besitzes. Der Verf. giebt hier genaue exegetische Untersuchungen, deren Ertrag dahin geht, diese Weissagungen sind nicht erfüllt. Damit ist freilich die besondere Art von Supernaturalismus, die der Verf. stets im Auge hat, tödtlich getroffen. Denn sie stützt sich namentlich auf die äußerlich genaue Uebereinstimmung zwischen Prophetenwort und späterer Geschichte, übersieht freilich die argen Misdeutungen, Verschiebungen und Quidproquo's, deren sie sich schuldig macht. Diese äußerlich-mechanische Art feilscht und marktet mit dem Bibelworte; alle Conti in Soll und Haben, in Verheißung und Erfüllung, sollen sich bis auf den Pfennig decken. Und freilich kann es nur

ein Gewinn für die Wissenschaft sein, diesen kleinlichen, mirakelsüchtigen, überdies ganz unbiblischen Supernaturalismus los zu werden. — Auch die „erfüllten" Weissagungen (Cap. 8) haben auf dies Prädikat in sehr eingeschränktem Maße Anspruch. Cap. 9 zieht dann die Schlußfolgerungen. Die Verkündigung der Zukunft ist nach den eignen Aussagen nur secundär; an erster Stelle steht der Zweck, das Volk zu bessern. Der Verf. hat sehr Recht, dies schärfer zu urgiren. Denn theoretisch wird diese Stellung der prophetischen Zwecke wohl zugestanden, während man doch ihre Göttlichkeit nur nach der Erfüllung der Zukunftsorakel zu messen fortfährt. Jede Drohung und Verheißung ist sittlich bedingt, nie absolut: beides gilt nur für eine bestimmte Gegenwart. Das Grundschema ist die Vergeltungslehre und die göttliche Gerechtigkeit (doch wohl in engster Verbindung mit dem Heilsplan Gottes). Ist nun jene Lehre nicht annehmbar, dann kann auch die Auffassung der Zukunft durch die Propheten nicht zutreffen. In Bertheau's bekannter Ansicht (II, 69 ff.) leugnet er, daß die Propheten jedes Mal wirklich den Rath Gottes geschaut und verkündigt haben. Das bezeugt z. B. der Wechsel der Aussichten bei einem und demselben Propheten; sie sind vielmehr die auf besondere Zeiten und Personen gerichteten „Postulate" der religiösen Anschauung der Propheten (II, 84). Immer bleibt bei ihnen „der Ernst und die Wärme der religiös-sittlichen Ueberzeugung die Hauptsache" (II, 103).

Ein wesentlich anderes Bild erhält man aber (Cap. 10. 11. 12), wenn man die Schilderung der Propheten in den historischen Büchern und die dort Jahve in den Mund gelegten Reden überschaut. Gleichwohl hat man den Historikern die gangbare Ansicht über die Propheten entlehnt, mit fast unglaublicher Hintansetzung der Selbstzeugnisse der letzteren. Die dort gegebenen Erfüllungen erklären sich leicht, weil die Data eben nach dem Eintreffen der Ereignisse niedergeschrieben wurden, auf die man die prophetischen Worte bezog. Zwar weisen diese Berichte meist auf eine Zeit, welche vor Amos liegt, allein auch was aus Jesaias Zeit mitgetheilt wird, trägt denselben Charakter einer unfreiwillig aber künstlich hergestellten Congruenz. Der Verf. beweist nun, daß dies Bild nicht richtig sein kann, weil die Verf. zu weit von den Thatsachen entfernt standen, die sie uns mittheilen, und oft mit einander in Streit sind, deshalb höchstens theilweise auf historische Genauigkeit Anspruch erheben dürfen (II, 195). Ja, dies Bild ist selbst aus prophetischen Kreisen hervorgegangen, welche wohl vielfach einer poetisirenden Geschichtschreibung oblagen. — Meines Erachtens fehlt hier der Nachweis, wie denn jenes irrige Bild in den prophetischen Kreisen hat entstehen können. In dem reichen Schatze dessen, was der Verf. beibringt, namentlich im 15 Cap., liegt, scheint uns, die Antwort verborgen, nur daß er es gerade hier nicht verwerthet. Jenes Bild erweist sich genauer als das ein wenig veredelte Bild desjenigen, welches das Volk im Ganzen von den Propheten hegte und welches für die älteren Zeiten, ja für die größere Menge der gewöhnlichen Nebiim auch späterhin sein gutes Recht hatte. Denn aus 1 Sam. geht klar hervor, daß das israelitische höhere Prophetenthum sich aus dem altsemitischen Seherthum erst allmählich entwickelte (wie auch Verf. später II, 322 ff. ausführt), doch so, daß die früheren Formen nie ganz verschwanden. Unter David trat der Rath des Nabi an die Stelle des hohepriesterlichen Orakels: er wurde befragt und antwortete, wo es sich um politische Unternehmungen handelte, und daraus konnte und mußte leicht jenes Bild entstehen, welches also der älteren Wirklichkeit

sehr nahe, der jüngeren zum größten Theile nahe steht und sich mit dem Bilde, das wir aus den Schriften der Propheten erhalten, nur darum nicht deckt, weil eben diese Propheten nach Inhalt und Richtung ihrer Reden von der Masse der Berufsgenossen bedeutend abstachen.

Die ältere Ansicht wird freilich durch das Neue Testament gewissermaßen gestützt. Der Verf. untersucht nun die Richtigkeit der dort angewandten Stellen, und kommt zu dem Ergebnisse, daß nur eine mehr allegorische Erklärung diese neutest. Fassung vermittelt. Die Psalmdichter faßt er nicht als Vorgänger der Propheten, sondern umgekehrt (II, 254): sie hätten über die Zukunft Israels nichts Neues gelehrt. Die gewöhnlich messianisch genannten Psalmen sind es nicht, da sie einen wirklichen König im Auge haben; höchstens könnten Ps. 89 und 132 dafür gelten, wohl schwerlich mit Recht, möchten wir hinzufügen, da zwar die volle Spannung dargelegt ist, welche zur messianischen Hoffnung führt, diese selbst aber nicht. — Im 15. Capitel giebt der Autor einen Ueberblick über die geschichtliche Verbindung des Prophetismus mit dem alten Seherthume und fixirt seinen Werth dahin, daß der erstere „den ethischen Monotheismus" geschaffen habe, der deshalb auch in's Christenthum übergehen konnte. Hier hätte freilich der Verf. wohl gethan, die Grundzüge der Idee derart auszuführen, daß dem in den Schriften klar dargelegten Zwecke, ein wahres, höheres Gottesreich auf Erden anzubahnen und zu verheißen, auch genuggethan würde.

Diese kurze Inhaltsangabe wird den Leser überzeugen, daß die vorliegende Schrift zur Aufhellung des Prophetismus wesentliche Beiträge liefert und namentlich mit einer bisher vielfach vertretenen Ansicht gründlich aufräumt. Gleichwohl kann man einige Bedenken nicht unterdrücken. Sehr richtig betont der Verf. daß die Vorhersagungen weder den Hauptinhalt der prophet. Reden bilden noch die Göttlichkeit am sichersten beurkunden. Indem er mit Recht den Werth derselben stark reducirt, bleibt er von der Neigung nicht frei, sie ganz zu eliminiren. So neigt er dahin, die großartige Sicherheit des Jesajas, jene Alliirten, Pekach und Rezin, würden Juda nichts anhaben, selbst Sanherib würde zu Schanden werden, aus Vermuthung und Reflexion herzuleiten. Ebenso waren am Ende des 7. Jahrh. die politischen Conjuncturen keineswegs darnach angethan, um die Gewißheit des Jeremias zu motiviren, Juda werde durch den Chaldäer fallen, ja in Gefangenschaft geführt werden. Und bei der Besprechung der 70 Jahre verweilt der Verf. so sehr bei dem Nachweise, daß die Zahl nicht genau passe, daß er die Bedeutung der Ahnung, das Exil werde nicht länger als ein volles Menschenalter dauern, übersieht. Denn die 70 Jahre für den Ausdruck einer „geraumen" Zeit überhaupt zu halten, geht doch wohl nicht an, wo es sich um Völkergeschicke handelt, vollends angesichts der Wahrnehmung, daß das assyrische Exil Israels damals bereits 120 Jahre gewährt hatte. Auch die Art, wie er die Vorhersagung über Henanja zu beseitigen sucht, läßt jene klare Unbefangenheit zurücktreten, welche sonst die Erörterungen auszeichnet. Der Verf. hat hier wohl übersehen, daß wir gerade bei den alten Sehern ein stark entwickeltes Ahnungsvermögen annehmen müssen, das wir aber auch den wahren Propheten nicht absprechen können. Die eigenthümlich hohe Stellung der letzteren bewährt sich gerade darin, daß jene Naturgabe so selten verwerthet wird, stets nur im Dienste der freiern Gottesidee. Vorzüglich vermissen wir, da der Titel eine historisch-dogmatische Studie verspricht, den Nachweis, daß der bekämpfte Supranaturalis-

mus auf einem Dualismus beruht, der zwar in altgriechischer Vorstellung wurzelt, aber weder sein biblisches noch sein christliches Recht erhärten kann. Das göttliche Wirken soll da erst recht beginnen, wo die Kräfte von Natur und Mensch bankerott sind. Dagegen lehren Bibel und Christenthum, der göttliche Weltzweck gehe auf ein Reich Gottes auf Erden; demnach sind Natur und Mensch darauf angelegt, diesem Zwecke zu dienen; überall da, wo wahrhaft Naturgemäßes und ächt Menschliches wirksam wird, sind demnach göttliche Organe bereits thätig. Daß der Verf. durch seinen Gegensatz etwas gebunden ist, verräth schon der nicht seltene Schluß: wo eine Erscheinung aus rein menschlichen Kräften hergeleitet werden kann, da finde keine göttliche Mitwirkung statt. Der Verf. leugnet durchaus nicht die göttliche Ursächlichkeit der Prophetie, wie oben gezeigt. Was ihn von der deutschen Auffassung derselben unterscheidet, ist viel weniger das concrete Bild selbst (da auch wir eine „organische" und „geschichtliche" Betrachtung fordern), als vielmehr der Umfang und die Art der religiösen Weltanschauung, welche bei uns gerade für das geschichtliche Werden den religiösen Factor stark verwerthet, aber im Sinne eines ächt monistischen, nicht dualistischen Supranaturalismus. Diesen Unterschied scheint der Autor noch zu übersehen und findet daher wohl in den Zugeständnissen göttlicher Einwirkung, wie sie in neueren Darstellungen erscheinen, nur einen bedenklichen Compromiß mit einem traditionellen Irrthume, nicht aber die Fundamente eines völligen Neubaues auf ganz andern dogmatischen Grundlagen. Durch diese kleinen Bedenken wollen wir aber unsern wärmsten Dank für die lehrreiche und fördernde Arbeit des Verfassers nicht im mindesten einschränken.

Tübingen. L. Diestel.

Die Messianische Weissagung. Ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältnis zu der neutestamentlichen Erfüllung. Von Dr. Ed. Riehm, ord. Prof. d. Theol. in Halle a. S. Besonderer Abdruck aus den „Theologischen Studien und Kritiken." Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1875. in 8°. VIII. und 214 SS.

Viele werden sich unserm lebhaften Danke dafür anschließen, daß der Verf. der dringenden Bitte von Freunden und Schülern endlich nachgegeben und jene Aufsätze durch Separatabdruck einem größeren Publikum zur Verfügung gestellt habe. Die Eigenthümlichkeit dieser Arbeit beruht auf der gleichmäßig starken Betonung des göttlichen Ursprunges, aber auch des zeitgeschichtlichen Charakters der messianischen Weissagung, der sich keineswegs nur in einem Plus oder Minus wirklich erfüllter Specialitäten kundgebe, sondern in Bildern, deren Farbe und Anlage der geschichtlichen Gegenwart der Propheten angehöre. Eine erschöpfende Untersuchung über die Weissagung zu liefern, hat der Verf. nicht bezweckt; gleichwohl muthet uns die Arbeit wie eine Art kräftigen Neubaues an. Und dessen bedarf es in der That. Denn wenn auch auf Seiten der strengen objektiven Forscher schon längst eine erfreuliche Uebereinstimmung über alle wichtigeren Punkte erzielt ist, so zeigen sich doch sehr bald Differenzen darüber, welches Gewicht den einzelnen Momenten beizulegen, an welche Stelle sie zu rücken seien. Ein sehr greller

Gegensatz tritt uns aber bei dem zwiefachen Bilde entgegen, das der ältere Supernaturalismus, durch Hengstenberg's Schule unterstützt, noch heute festhält und namentlich in Kirche und Schule weiter überliefert, und demjenigen, welches die historische Exegese darbietet. Die Ursache, warum jene ältere Auffassung noch heute in so weiten Kreisen festgehalten wird, liegt durchaus nicht in der wissenschaftlichen Ueberzeugung, daß sie dem exegetischen Befunde am meisten gerecht wird, sondern nur in der Annahme, daß sie allein den göttlichen Ursprung der Prophetie und die Nachweisbarkeit der Erfüllung im Christenthume verbürge. Indem der Verf. gerade das bejaht, worauf sich das gläubige Interesse am meisten stützt, setzt er zugleich jene wissenschaftliche Seite außer Besitz — nicht durch scharfen Angriff sie verdrängend, sondern indem er gleichsam Posten für Posten mit freundlichem Worte ablöst und durch neue Truppen, freilich in sehr veränderter Gruppirung der Postenkette, wieder besetzt. Dadurch übt seine Erörterung an gar Vielen eine wahrhaft befreiende Macht, die schon längst innerlich überzeugt waren, daß eine große Zahl exegetischer Positionen sich nach unserer Kenntnis von Grammatik und Geschichte, sowie nach den Regeln gesunder Hermeneutik nicht mehr halten lasse. Wenigen freilich ist es bekannt, daß jenes Bild des älteren Supernaturalismus keineswegs aus der Interpretation des A. T. selbst hervorgegangen ist, sondern ein Gewebe von Postulaten, Annahmen, Voraussetzungen bildete, das lediglich Rückschlüssen vom Neuen auf den Alten Bund sein Dasein verdankte,— ein Aufzug, in den dann der exegetische Befund nolens volens als Einschlag hineingearbeitet wurde. Hiergegen heißt es S. 9 mit vollem Rechte: „Es ist unsere Pflicht, uns gründlich von dem Wahne frei zu halten, daß nur dann göttliche Offenbarung und Weissagung im A. T. anerkannt werden könne, wenn wir unsere neutestamentliche Erkenntnis darin ausgesprochen finden." Den Wenigsten endlich ist es deutlich, daß die ältere Auffassung ein dogmatisches Schema verwerthet, welches in seinem harten Dualismus viel mehr vorchristlich als biblisch und christlich ist, indem man geneigt ist, nur das als göttlich und von Gott gewirkt anzuerkennen, was über den physischen Machtbereich menschlichen Könnens hinaus liegt. Hierin liegt ein Hauptunterschied, der indeß in der vorliegenden Skizze nicht zur vollen Entwickelung und klaren Darstellung gelangt, der aber doch überall, freilich beinahe unwillkürlich, sich hervordrängt, wo es sich um die Art göttlichen Wirkens und seine Erkennbarkeit handelt. Dieses Zurücktreten des Unterschiedes in der religiösen Auffassung hat, um es gleich hier hervorzuheben, zwar nicht die Hauptmasse der Erörterung störend beeinflußt, wohl aber die Einleitung, wo über die prophetische Inspiration gehandelt wird. Da scheint es sich weniger um Neubau als um Compromisse und Zugeständnisse zu handeln. Unseres Erachtens läßt sich die Frage nach dem göttlichen Ursprung der Prophetie erst lösen, wenn nicht nur das psychologische Bild des Propheten, sondern vor Allem auch der Hauptinhalt der Prophetie nach derjenigen Werthmessung gezeichnet ist, welche jene gottbegeisterten Männer ihrem eigenen Worte gegeben haben, kurz wenn das prophetische Wort erst in die welt- und religionsgeschichtliche Beleuchtung gestellt wird. Dann kann sich auch erst ergeben, in welchem Grade die prophetischen Selbstaussagen über ihr Bewußtsein in Rechnung zu stellen seien. Ueberhaupt hören wir in dieser Frage oft genug nur den Brustton rein individueller Ansicht, während das Bestreben zurücktritt, wenigstens den Versuch zu machen, wieweit

man sich auch hierin dem Ideal einer strengen Gewißheit und des wissenschaftlichen Beweises anzunähern vermöge.

Gegenüber der älteren Auffassung betont der Verf., daß die prophetische Erleuchtung zwar ein „innerliches Vernehmen der Rede Gottes" sei, eine Gewißheit über den Willen und Rathschluß Gottes setzend (welche er mit der Glaubenserfahrung und Gebetserhörung, wie Oehler, vergleichen möchte), wobei als natürliches Charisma das Ahnungsvermögen mitwirkt, gleichwohl nie unvermittelt oder außer Zusammenhang stehend mit den im Geiste des Propheten vorhandenen Erkenntnissen, Vorstellungen und Begriffen. Die neue Erkenntnis hat nicht etwa blos äußerliche Anknüpfungspunkte, sondern wirkliche Wurzeln, d. h. verborgene Anfänge ihres Werdens in dem bisherigen Inhalt des Bewußtseins der Propheten; sie kann die einfache Entfaltung solcher Erkenntniskeime sein, die sich indeß nicht mittelst der bewußten Verstandes- und Vernunftthätigkeit vollzieht. Geht nun die messianische Erwartung aus dem innersten Lebensmarke der Religion Israels hervor, so müssen auch die wichtigsten Ideen derselben hier als grundlegend in Frage kommen, nämlich 1. die Idee der Bundesgemeinschaft, 2. die des Reiches Gottes, 3. die des theokratischen Königthums. (Wir könnten die erste als die Voraussetzung, die zweite als den eigentlichen Kern, die dritte als eine der Hauptformen der messianischen Weissagung bezeichnen.) Die Erläuterung dieser drei Ideen bildet den ersten Abschnitt der Schrift, während der zweite den zeitgeschichtlichen Charakter der messianischen Weissagung selbst darlegt.

Die Mannigfaltigkeit der messianischen Weissagung hat ihren Grund theils in der Geisteseigenthümlichkeit der Propheten, theils ist sie eine Folge des stufenmäßigen Fortschrittes in der Offenbarung (resp. Erkenntnis) des Heilsrathschlusses Gottes; zum größten Theile aber ist sie begründet in dem bedingenden Einflusse, welchen die geschichtlichen Zustände und Verhältnisse der jedesmaligen Gegenwart auf den Inhalt der messianischen Weissagung üben. Die prophetische Voraussicht enthält nämlich zwei Bestandtheile; der eine ist ideal und enthält die Grundideen der alttest. Religion, sowie die Anschauung allgemeiner, zu allen Zeiten sich gleichbleibender Verhältnisse. Der Prophet wird darüber vergewissert, „wie nach den Gesetzen des göttlichen Weltregiments die künftige Geschichte sich aus den ihm bekannten Zuständen und Verhältnissen der Gegenwart herausgestalten muß und wird" (S. 86). Darum hat jeder Prophet seinen zeitgeschichtlichen Horizont, innerhalb dessen er einzelne Thatsachen bestimmt vorauswissen kann. Dabei bemerkt der Verf., der Prophet könne auch ein Strafgericht oder dgl. „ausmalen, ohne selbst auf das Detail der Ausmalung ein besonderes Gewicht zu legen oder von seinem Eintreffen die Wahrheit der Weissagung abhängig zu machen." So richtig dies ist, so wird hierdurch der Umfang der Prädiction nahe berührt; ja im einzelnen Falle wird die Frage auftauchen, ob nicht das, was specielle Prädiction scheint, in Wahrheit nur Einkleidung einer viel allgemeineren Weissagung ist.

Der Unterschied der messianischen Weissagung, wie sie der Verf. zeichnet, von der gewöhnlichen Ansicht, dürfte ein zwiefacher sein. Bisher hat man den Messias meist als den eigentlichen Urheber der letzten Zeit vollen Heiles gedacht und zugleich als den Hauptgegenstand. Damit stimmt aber der exegetische Befund durchaus nicht. Urheber der Heilszeit ist vielmehr fast ausschließlich Jahve, und der eigentliche Gegenstand des Heiles ist das Reich Gottes, d. h. die in der neuen Bundesgemeinde wirksamen Gnadengüter. Die Person des Messias tritt da am

stärksten hervor, wo das Bild der neuen Gemeinde sich am engsten an die Theokratie Israels anlehnt und am wenigsten universale Züge zeigt; wo die letzteren am stärksten betont werden, erhält auch das Messiasbild immer blassere Farben. Mit der exegetischen Durchführung können wir uns in sehr weitem Umfange einverstanden erklären. Auf S. 60 f. hätte ich die Rechtfertigung dafür, daß unsere Quelle in d. BB. Sam. die doppelte Seite im irdischen Königthume durch Zusammenfügung verschiedener Berichte betont, von der andern Frage geschieden, wie sich der historische Samuel zu der Neuerung gestellt haben mag. Noch weniger kann ich der Deutung von Dan. 7, 13 auf den Messias beitreten. — Der dritte Abschnitt behandelt „das Verhältnis der messianischen Weissagung zu der neutestamentlichen Erfüllung." So offen und klar hier der Verfasser den unleugbaren Hiatus zwischen beiden darlegt, so legt er doch den Hauptnachdruck auf die gleichartigen Elemente und liefert dadurch ein ergänzendes Gegenbild zu dem gleichnamigen Abschnitte in Kuenen's Schrift. Hoffentlich wird seine Untersuchung viele Leser finden, da sie zur Berichtigung der Ansichten über einen der Hauptpunkte der Religion Israels höchst werthvolle Beiträge liefert.

Tübingen. L. Diestel.

Samuel Ives Curtiss, jr., Doctor of philosophy, Leipzig. The name Machabee. [Leipziger Inaugural-Dissertation.] Leipzig 1876, Hinrichs' Verlag. (42 SS. mit 1 Steintafel. gr. 8.)

Der Verfasser untersucht zunächst, welches die ursprüngliche hebräische Schreibung des Makkabäernamens war. Während die LXX *Μακκαβαῖος* haben, schreibt Hieronymus, welcher das verlorene hebräische Original des ersten Makkabäerbuches gesehen hat, Machabaeus. Während jene Transscription auf die Schreibung מקבי zu verweisen scheint, spricht diese für מכבי. Den Buchstaben ק umschreibt Hieronymus ständig mit c (Ezechiel und Ezechias sind nur scheinbare Ausnahmen, S. 7, Anmerk. 1), dagegen כ mit ch (S. 7 f.). Auch die Schreibung der LXX kann auf מכבי zurückgehen, indem *Μακκαβαῖος* durch schnellere Aussprache entstand, aus *Μακαβαῖος*. Den Buchstaben כ aber geben die LXX ebensowohl mit einfachem kappa als mit chi wieder (S. 8 f.) Die anderweitigen Umschreibungen des Namens (bei dem Syrer, bei Jusippon ben Gurion, in der Megillath Antiochos, in dem Arabischen sog. zweiten Makkabäerbuche) können nicht in Betracht kommen, da sie sämmtlich nicht auf den hebräischen Grundtext, sondern sei es auf den griechischen, sei es auf den lateinischen Text zurückgehen (S. 9—12). Auf die Schreibung des Namens mit ק bei dem Syrer und in der Megillath Antiochos hatte Kenicott die Annahme ursprünglichen Koph's gegründet (S. 19), allein mit Unrecht; denn daß der Syrer auf die griechische Uebersetzung zurückgeht, ist allgemein anerkannt (S. 9), und die Megillath Antiochos hat nicht einmal ständig מקבי, sondern daneben מכבי und hat ohne Zweifel dieses (mit כ) aus dem Lateiner, wahrscheinlich jenes aus dem Griechen (oder Syrer) geschöpft, doch entspricht im späteren Hebräischen, anders als bei Hieronymus, zuweilen der Buchstabe ק dem ch, z. B. קרטס = charta, S. 10 f., so daß etwa auch Machabaeus wiedergegeben werden konnte durch מקבי. Die Megilla darf keinesfalls als Zeuge für die ursprüngliche hebräische Schreibung angeführt werden; denn zum ersten Male von Saadja Gaon († 941—2)

citirt, ist sie ein Werk des Mittelalters (S. 36), und die Corruptionen des Makkabäernamens zu מקוי und מקגי wie die verschiedene Punctation desselben in verschiedenen Handschriften der Megilla zeigen deutlich, daß der Name den Schreibern unbekannt war, sich also in älteren jüdischen Quellen schwerlich vorfand (S. 41).

Aus dieser Sachlage zieht der Verfasser den Schluß, daß nur Hieronymus für die ursprüngliche Schreibung maßgebend sein könne (S. 11 f.), und wendet sich dann weiter zur Untersuchung der Bedeutung des Namens מכבי. Mit großer Sorgsamkeit registrirt Dr. Curtiß die bisher aufgestellten Versuche einer Erklärung (S. 12—22). Die zuerst von Conrad Iken († 1735) aufgestellte, von fast allen Späteren acceptirte Meinung, Makkabi bedeute „Hammer" (מַקָּב; vgl. Karl Martel), verwirft der Verfasser auf Grund seines Urtheils über die ursprüngliche Schreibung, weiter deshalb, weil מקב Bezeichnung eines kleinen handlichen Hammers sei, während zum Beinamen eines wuchtig dreinhauenden Kämpen eher unter den vielen anderen Ausdrücken für „Hammer" ein solcher gewählt worden wäre, mit welchem sich die Vorstellung der Größe verband (S. 22). Der Verfasser theilt eine neue Erklärung von Delitzsch mit: מכבי = מָה כְּאָבִי „was ist gleich (vergleichbar) meinem Vater" (S. 23 f.), die, von Anderm abgesehen (s. den Einwand des Verf., S. 24 f.), wegen des מה an Stelle eines zu erwartenden מִי uns sehr unwahrscheinlich vorkommt. Dr. Curtiß selbst schlägt vor, מכבי zu erklären als partic. Hiph. von כבה the extinguisher „der Auslöscher", nämlich des Kriegsfeuers (S. 25—29). Zu den S. 27 gesammelten Stellen, an welchen der Krieg als Feuer dargestellt wird, vergl. noch die in m. Jahve et Moloch, S. 50, Anmerk. 4, beigebrachten Belegstellen aus dem Alten Testament.

Schätzbare Appendices (S. 30—41) machen den Schluß dieser Dissertation. Besonders ist hervorzuheben Append. VI (S. 36—41), eine sorgsame Aufzählung der Handschriften der Megillath Antiochos.

Der Verfasser hat unseres Erachtens nachgewiesen, daß die neuerdings fast allgemein angenommene Grundform מקבי mit ק höchst unsicher und die Ableitung von מַקָּב sehr unwahrscheinlich ist; er hat weiter eine sehr ansprechende Erklärung des Namens aufgestellt, welche uns besser scheint als alle anderen versuchten Etymologien. Dagegen können wir ihm nicht unbedingt zugeben, מכבי (mit כ) als die richtige Schreibung nachgewiesen zu haben. Das einzige Zeugnis, auf welchem seine Beweisführung ruht, ist die Schreibung Machabaeus bei Hieronymus. Nun hat dieser allerdings das hebräische Original des ersten Makkabäerbuches noch gesehen; allein er hat nicht darnach eine lateinische Uebersetzung geliefert, sondern (wie auch der Verfasser, S. 6, Anmerk. 4 anerkennt) höchstens eine schon vorhandene, nach dem Griechischen angefertigte lateinische Uebersetzung revidirt. Es bleibt darum sehr fraglich, ob die Schreibung Machabaeus auf seiner Einsicht des Originals beruht. Wenn er im Prologus Galeatus sagt: Machabaeorum primum librum hebraicum reperi, so geht daraus noch nicht hervor, daß er den Namen im Hebräischen nachgesehen hat; denn auf dem Titel muß das Original ihn nicht nothwendig geführt haben. Möglicher Weise ist also Machabaeus nichts Anderes als die Wiedergabe einer älteren griechischen Schreibung *Μακαβαῖος* (mit einem κ), und diese kann auf מכבי oder מקבי zurückgehen.

Wenn wir demnach nur dem negativen Resultat des Verfassers unbedingt zustimmen können, so hat er doch schon damit der Wissenschaft einen Dienst geleistet, und hoffentlich wird durch seine Arbeit die Verweisung auf den Namen Martel, welche aus einem Lehrbuch in das andere übergegangen ist, endgiltig beseitigt. Die Dissertation ist mit dem größten Fleiße gearbeitet mit Benutzung alles verwendbaren Materials; in ihrer planmäßigen Anlage ist sie ein Muster solcher Specialuntersuchungen, und wenn mit minutiöser Genauigkeit und klarer Entwickelung in einer an sich unbedeutenden Frage wirklich, wie hier, ein Resultat erreicht wird, so kann das: Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus, worauf der Autor verweist, keiner wissenschaftlichen Arbeit zur Unehre gereichen.

Straßburg i. E. Wolf Baudissin.

Zur Palästina-Literatur.

Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Carl Zimmermann, Gymnasialrector in Basel. Mit einer Begleitschrift. Basel 1876.

Die Krone des Verdienstes um die Topographie Jerusalems und die Darstellung der gewonnenen Resultate in ansprechenden Karten und Plänen hat bisher den Engländern und Franzosen gehört. Das Klarste und Genaueste über die Topographie der heiligen Stadt liegt uns nunmehr aber in den sehr gefälligen Karten und Plänen vor, welche Dr. Zimmermann auf Grund von Entwürfen des seit dreißig Jahren in Jerusalem ansässigen Bauraths C. Schick und unter Benutzung der Arbeiten Wilson's, Warren's, Conder's u. a. ausgeführt hat. Deutscher Fleiß und deutsche Beharrlichkeit haben mit diesem Werk einen schönen Sieg errungen.

Dasselbe besteht aus vier Tafeln. Die erste ist die Terrainkarte der Stadt vor der Besiedelung derselben, oder des jungfräulichen Urbodens von Salem-Jebus. Diese Karte ist als die Basis anzusehen, auf welcher das alte Jerusalem wieder aufgebaut werden kann. Nach derselben bieten sich, innerhalb des weiteren Bergwalles und durch die große nördliche Hochebene im Nordwesten mit ihm verbunden, zwei durch Thäler fast ringsum isolirte längliche Hochplateaux, ein größeres, höheres und breiteres, der heutige traditionelle Zion, und ein kleineres, niedrigeres und schmäleres, der Tempelberg, als gleich geeignet für eine erste Ansiedelung dem Auge dar. Beide, so wird man unbedingt mit Dr. Zimmermann sprechen dürfen, waren für die Vertheidigung gleich leicht einzurichten, da beide nur durch ein in ihrer Nordwestecke befindliches Bergjoch oder Felsenband mit der übrigen nördlichen Hochebene zusammenhingen, ein Abschluß also leicht herzustellen war. Von frühe an wird eine Doppelanlage stattgefunden haben, worauf schon die Dualform Jeruschalaim hindeutet. Eine dieser Karte verwandte kleine Skizze war im Jahre 1873 von dem Engländer Conder geliefert worden. Die zweite Tafel ist die Terrainkarte des heutigen Jerusalem und Umgebung nach Major Charles W. Wilson's Aufnahme (1864—65) und den Correcturen und Nachträgen des oben genannten C. Schick; wenn man diese andere Terrainkarte mit der erstern vergleicht (beide sind zur Darstellung des gleichen Areals im gleichen Maßstab, 1:5000 entworfen), so fallen sofort die von einander abweichenden Niveauverhältnisse innerhalb desselben Rahmens in die Augen. Es treten uns zwei fast gänz-

lich verschiedene Terrainbilder entgegen. Im Allgemeinen stellt das heutige Stadtterrain innerhalb der dasselbe ringsum einsäumenden großen Thäler eine ziemlich nivellirte, nach Osten zu sanft abfallende Hochebene dar, während der Urboden der Stadtanlage deutlich zwei von Norden nach Süden streichende Höhenzüge hervortreten läßt, zwischen denen sich ein Hauptthal befindet, in das mehrere von rechts und links kommende größere oder kleinere Seitenthäler einmünden. Nur der außerhalb der heutigen südlichen Stadtmauer befindliche Theil des bis Siloa sich erstreckenden Längenthals ist jetzt noch sichtbar, während in der Stadt alle auf der ersten Karte hervortretenden Bodenfalten vor der alles verdeckenden Schuttmenge verschwunden sind.

Die dritte Tafel liefert zur Veranschaulichung der Niveauunterschiede, welche an mehreren Stellen über hundert Fuß betragen, die Terrainprofile, welche die verticalen Durchschnitte nach den sieben auf beiden Terrainkarten identischen Linien wiedergeben. Der vertical tiefste Punkt der Karten und somit auch der Durchschnittsprofile ist die Quelle Rogel, der sogenannte Hiobsbrunnen. Die Schuttmassen, welche auf dem Westrande des Kidronthales und dessen Abhang lagern und welche von den wiederholt zerstörten Ostmauern der Tempelarea und ihren Gebäulichkeiten herrühren, messen an der Südostecke des Haram 80' Tiefe, am Goldenen Thor 50' und füllen zwischen diesem und dem Stephansthor ein von Westen her in's Kidronthal mündendes Thal gänzlich auf. Davon, daß die jetzige Stadtmauer dort ein Thal überschreitet, auf dessen Sohle sie 140' tief im Schutt steht, hatte man bis vor wenigen Jahren keine Ahnung.

Die vierte Tafel mit dem Titel „Restaurirte Stadtpläne des Alten Jerusalem“ führt uns in 16 Kärtchen die abweichenden Ansichten der bedeutenderen französischen, englischen, amerikanischen und deutschen Jerusalemskenner in Betreff der wichtigern topographischen Fragen, wie der Frage über den Lauf des Tyropöon, der zweiten und dritten Stadtmauer, die Lage des Acra- und Zionhügels vor Augen. Daß der biblische Zionshügel auf dem östlichen Höhenzug, dem Tempelberg, zu suchen sei, worauf schon die Bücher der Makkabäer hinweisen, kann nun kaum mehr bezweifelt werden.

Ein höchst dankbarer Abschnitt der Begleitschrift ist der dritte, denn er liefert unter Grundlage von acht durch Robinson aufgestellten topographischen Sätzen einen kritischen Commentar zu der vierten Tafel. Dr. Zimmermann hat diesen Abschnitt, dem viele sehr belehrende literarische Noten angehängt sind, in Berücksichtigung eines größern Kreises von Freunden der heiligen Schrift hinzugefügt, welche zum bessern Verständnis derselben sich gern auch mit dem Hauptschauplatz der biblischen Geschichte bekannt machen möchten. Er hält dafür, daß für diese nunmehr der Zeitpunkt gekommen sei, wo auch sie näher treten und sich mit Erfolg an der Reconstruction der alten heiligen Stadt mit betheiligen können. Möge das geschehen!

Rotweil a. N. Ph. Wolff.

Die Länder und Stätten der heiligen Schrift. Von Dr. Fr. A. Strauß und Lic. Otto Strauß. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig 1876.

Dieses Prachtwerk (in gr. 4) entspricht vollkommen seinem Zweck, ernsten Bibellesern den Schauplatz der heiligen Schrift in seiner gegenwärtigen Gestalt vor Augen zu führen und damit das Verständnis der Bibelgeschichte zu fördern

Es gewährt tiefen Einblick in das gottesdienstliche, häusliche und politische Leben der betreffenden Völker. Von den neun Abschnitten des Werks behandelt der erste Jerusalem mit seiner Geschichte und dem Leben daselbst; der zweite das heilige Land (Judäa, Samaria, Galiläa, den Libanon, das Jordanthal); der dritte Egypten; der vierte die Sinai-Halbinsel; der fünfte Assyrien; der sechste Babylonien; der siebente Persien; der achte Kleinasien; der neunte Griechenland und Rom. Die Sprache der Schrift ist fein, gewählt, schwunghaft, geeignet zu erheben. Die Verfasser haben die neuesten Forschungen ernstlich zu benützen und sich auf dem Laufenden zu erhalten gesucht. Manche Darstellung gehört aber doch mehr einer verflossenen Zeit an. So z. B. die Schilderung der Straße von Jaffa nach Jerusalem, wo es heißt: „Erst in neuerer Zeit sind wenigstens an den gefährlichsten Stellen die Felsen gesprengt und die Hindernisse entfernt, ja es ist die Anlage einer Fahrstraße begonnen; aber noch immer müssen Pferde und Lastthiere über Felstrümmer hinüberklettern und an steilen Abhängen hin und durch tiefe Schluchten den Reiter tragen": denn es besteht bereits seit dem Jahr 1868 eine Fahrstraße, die freilich nicht zu den bessern gehört und schon zum öftern theilweise unbefahrbar gewesen ist, auf der aber doch das Reiten nie Schwierigkeiten gehabt hat. Gegenwärtig wird dieselbe unter der Leitung eines deutschen Technikers im Auftrag des Pascha's tüchtig corrigirt. Auch einer bereits vergangenen Zeit gehört die Bemerkung an: „In der Nähe des Zionthores sind die Hütten der Aussätzigen": denn diese Armen sind im Frühjahr 1875 durch den Pascha gezwungen worden, diese ihre Hütten zu verlassen und ein bei dem Dorf Siloam gelegenes neuerbautes Haus zu beziehen (siehe den „Bericht über das Aussätzigen-Asyl zu Jerusalem für das Jahr 1875" von Pfarrer Weser in Jerusalem in der Zeitschrift „Saat auf Hoffnung 1876", 2. Heft). Noch mehr auf eine verflossene Zeit beziehen sich, bei der Besprechung der Maroniten, die Worte: „Neuerlich haben die Lazaristen, den Jesuiten verwandt, hier eine großartige und erfolgreiche Wirksamkeit begonnen; ihr Mittelpunkt ist die Anstalt zu Antura, im Gebirge fünf Stunden von Beirut." Antura ist bereits zu Ende des 17. Jahrhunderts von den Jesuiten gestiftet worden und ist später in die Hände der Lazaristen übergegangen (s. Socin in Bädeker's Palästina und Syrien S. 537). Aus neuerer Zeit ist das höchst bedeutende Jesuiten-Institut zu Ghazir,, das eine Stunde von Dschebeil entfernt ist.

Die Abbildungen sind zum großen Theil trefflich. Es sind deren 81 in den Text gedruckte Illustrationen, 48 Holzschnittbilder, 2 lithographirte Tafeln, 2 Chromolithographien dazu 3 Karten.

Rotweil. Ph. Wolff.

Vorstehendem Bericht über die jüngst erschienenen Palästina-Werke des Dr. Zimmermann und der Gebrüder Strauß, lasse ich hier einen Bericht über ein Dutzend einschlagender Schriften aus den Jahren 1872—76, in chronologischer Reihe, nachfolgen.

1) Biblische Geographie. Vollständiges biblisch-geographisches Verzeichnis als Wegweiser zum erläuternden Verständnis der heiligen

Schriften Alten und Neuen Testaments von Dr. Rieß, Schulinspektor und (kathol.) Stadtpfarrer in Ludwigsburg. Freiburg im Breisgau 1872.

Der Verfasser nimmt unter den Kennern und Forschern der Geographie und der Geschichte Paläſtina's eine sehr ehrenvolle Stellung ein. Er ist mit der betreffenden Literatur aus dem Inland wie dem Ausland, sowie mit den Schriften des Flavius Josephus und anderer Alten, auch der Rabbiner wohl vertraut. Während er bei der Mehrzahl der Artikel einer löblichen Kürze der Darstellung sich befleißigt hat, ist er bei wichtigern ziemlich ausführlich. Ganz besonders ausführlich ist die Geschichte der Stadt Jerusalem und die Topographie derselben behandelt. Bei Zugrundelegung des biblischen Textes hat die Vulgata besondere Berücksichtigung gefunden. Das vorliegende Werk, 99 dreispaltige enggedruckte Seiten in Folio umfassend, ist eine Beigabe oder der Text zu dem früher erschienen Bibelatlas des Verfassers. Es ist ein sehr dankbares Handbuch.

2) Erinnerungen an das heilige Land. Von W. Wackernagel und Joh. Gruhler. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage der „Ostergabe für das Waisenhaus in Jerusalem.“ Reading, Pa., 1873.

Eine liebliche Gabe zweier Männer, welche, ersterer als Missionar, letzterer als Kaufmann, eine Reihe von Jahren in Paläſtina gelebt haben und nun in Amerika wirken. Von den 13 Abschnitten des Büchleins lassen einige, wie namentlich der zweite „Unter den Thoren Jerusalems“, der vierte „Ein Alltagsleben im heutigen Jerusalem“, der neunte „Nazareth und seine Umgebung“ tiefe Blicke in das Treiben der Orientalen thun. Der letzte Abschnitt enthält eine kurze Geschichte des „syrischen Waisenhauses“, d. i. des unter der tüchtigen Leitung des Herrn Schneller aus Würtemberg stehenden Knaben-Instituts, zu dessen Gunsten die Schrift veröffentlicht wurde.

3) Jerusalem und das heilige Land. Pilgerbuch nach Paläſtina, Syrien und Aegypten von Dr. Sepp, Professor der Geschichte an der Hochschule zu München, Ritter des heiligen Grabes. Zweite Auflage. I. Band. Schaffhausen 1873 (XXXV u. 923 Seiten). II. Band. Regensburg 1876 (XII u. 916 Seiten).

Es kann sich hier, nach der Besprechung der ersten im Jahr 1863 erschienenen Auflage dieses Werkes (s. Band XI dieser Zeitschrift S. 168) nur darum handeln, das Verhältnis der neuen Auflage zu der alten anzugeben. Da ist im Allgemeinen zunächst zu constatiren, daß die neue Auflage nicht nur eine durch architektonische und diplomatische Studien vermehrte sei, sondern daß sie auch zahlreiche neue Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft enthalte. Sodann, daß der Verfasser auf Grund neuangestellter, unparteiischer Forschungen manche Ansicht aus früherer Zeit habe fahren lassen, sich selbst ohne Schonung berichtigend, und daß er dagegen die Anschauungen, in Betreff welcher kein Wechsel bei ihm eingetreten ist tiefer zu begründen versucht habe. Was Einzelnes betrifft, so mag vor Allem

hervorgehoben werden, daß, während die erste Auflage dem Landsmann des Verfassers, dem Dr. Franz Pruner Bey (damals Leibarzt des Vicekönigs von Aegypten) gewidmet war, die zweite dem Kronprinzen des Deutschen Reichs dedicirt ist. Die Zahl der Holzschnitte hat sich von 406 auf 550 erhöht; dazu ist in der neuen Auflage eine selbstständige Karte, „ein altes und neues Onomasticon", gekommen. Die Zahl der Abschnitte ist nicht sehr vermehrt worden und des Weggelassenen ist nur wenig.

Die wichtigste Aenderung der Anschauung, zu welcher der Verf. gekommen ist, betrifft die beiden Moscheen auf dem Haram, die sogen. Omarmoschee und die Aksa. Er hat dieser Aenderung bereits in der (in Band XIII, S. 156 angezeigten) Schrift „Neue architektonische Studien und historische Forschungen in Palästina" Ausdruck verliehen. Dr. Sepp hält die Omarmoschee (richtiger Kubbet-es-Sachra, d. i. Felsenkuppel) nun nicht mehr für einen saracenischen Bau, sondern für einen christlichen, auf Justinian zurückzuführenden, und die Erbauung der Aksa, welche man bisher fast allgemein dem eben genannten griechischen Kaiser zugeschrieben hat, schreibt er nunmehr dem arabischen Chalifen Abd-el-Melik zu. Genauere Begründung oder Weiterentwickelung früherer Thesen finden wir namentlich in Betreff der Ortschaften Bethphage, Capernaum, Emmaus, dann in Betreff der Grabkirche, des Cönaculum, des Richthauses oder Prätoriums, der Via dolorosa. In fünf Abschnitten (Band II, S. 418—512) kämpft er ritterlich für die Aechtheit der genannten Kirche [1]). Das Cönaculum, die Stätte der Stiftung des heiligen Abendmahles und der ersten Pfingstversammlung, sucht Dr. Sepp mit neuem Eifer als die Geisteskirche auf Sion darzustellen, von wo aus der Geist Gottes einst in feurigen Zungen sich über die Apostel ausgegossen habe. Die Christuskirche über Golgatha und das heilige Grab ist ihm der Tempel des Sohnes, der hier als das wahre Osterlamm geopfert worden sei, und der ursprüngliche Tempel auf Moria ist ihm der Tempel des göttlichen Vaters, welcher seine Kinder unter der Zucht des Gesetzes hielt, die ursprüngliche Peterskirche, weshalb auch „Felsenkuppel" geheißen. Da Dr. Sepp das Prätorium nicht in der Burg Antonia finden kann, sondern es auf der Sionshöhe gefunden zu haben glaubt, muß er auch die Via dolorosa anders ziehen; er ereifert sich für seine Via dolorosa gewaltig, erklärend, daß der jetzige Stationsweg von den Franziskanern, die keineswegs die treuesten Hüter der Ueberlieferung gewesen seien, entworfen worden sei, wozu er übrigens sagt: es verstehe sich von selbst, daß er diesen Weg, das Urbild aller Kreuzwege, in Ehren und Würden belassen sehen wolle.

4) Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII., IX., XII. et XV. Nach Hand- und Druckschriften herausgegeben von Titus Tobler. Leipzig 1874.

Durch mehr als zwei Decennien hindurch hat sich Dr. T. Tobler neben der Herausgabe eigener Reisewerke und der Lieferung vieler wissenschaftlicher Artikel über Palästina mit der Bearbeitung alter Pilgerschriften beschäftigt: denn die

[1]) Für ihre Aechtheit hat sich, unter Beibringung neuerer Beweisgründe, auch Professor und Baurath F. Adler in Berlin in dem Vortrag „Der Felsendom und die heilige Grabeskirche zu Jerusalem" (Berlin 1873) ausgesprochen.

erste derselben, Magistri Thetmari iter ad terram sanctam, ist bereits 1851 erschienen (s. Band XVII, S. 146). Die Zahl der von ihm herausgegebenen Schriften genannter Art beträgt nun, kleine wie große zusammengerechnet, 21 und so ist es nun zumal seinen Sorgen und Bemühungen zu verdanken, daß ein Baustoff für die Geographie Palästina's aus dem ersten Jahrtausend Jedermann leicht zugänglich ist. Der vorliegende splendid gedruckte Band von 539 Seiten enthält in seinem ersten Theil acht Schriften, unter welchen die bedeutendste die des Willibaldus ist; der zweite Theil ist Commentar, geschichtlicher und philologischer Art, ein Commentar, der wieder eine bewundernswürdige Gelehrsamkeit und tiefen Scharfsinn darlegt und der des Anregenden und Würzhaften nicht wenig enthält.

Es mögen hier noch die Worte beigebracht werden, mit welchen Dr. Tobler sein Schlußwort beschlossen hat: „Ich schließe mit dem Wunsche, daß Liebe und Pietät gegen meine Vorfahren, die Pilger und Beschreiber des heil. Landes, Anerkennung finden mögen, und mit dem Dank gegen Gott, daß er meine Tage verlängerte, um diese nicht mehr erhoffte Arbeit vollbringen zu können."

5) Pilgerfahrt nach Jerusalem, Rom, Loreto und Assisi. Nach eigener Anschauung dargestellt von Otto Türk, Pfarrer in Winterstettenstadt. Biberach 1874.

Der Verfasser war Mitglied der bairischen Pilgergesellschaft des Jahres 1873, an deren Spitze der Pfarrprediger Geiger zu St. Ludwig in München stand, und die aus 28 Pilgern (darunter 11 Priester) bestand. Die Schrift charakterisirt sich am besten selbst durch Bemerkungen, wie folgende: „Palästina-Reisende aus Würtemberg gehören zu den Seltenheiten. In der That hat auch, seit Professor Gehringer aus Tübingen, der 1856 in Jerusalem gestorben ist, bis auf mich kein Priester der Diöcese Rottenburg das heil. Land mehr betreten."

„In den nun nach Bab-el-Wad folgenden trostlosen Wüsteneien kann man Stunden weit reiten, bis man ein Dorf oder einen Menschen erblickt."

„Im Hôtel der würtembergischen Tempelchristen in Haifa konnten wir unsern Durst mit edlen Wiener Gerstensaft löschen." „In der Meinung, 28 Preußen an Bord bekommen zu haben, war die französische Schiffsmannschaft anfangs etwas verstimmt; als sie aber erfuhren, daß wir Baiern seien, so heiterten sich ihre Mienen wieder auf."

6) Biblische Naturgeschichte für Schulen und Familien. Herausgegeben von dem Calwer Verlagsverein. Achte umgearbeitete Auflage. Calw 1874.

Der Verfasser dieses trefflichen, mit großer Gewissenhaftigkeit und Geschicklichkeit ausgeführten Büchleins ist Pfarrer Adolf Kinzler in Enslingen bei Hall (in Würtemberg). Ihm sind auch die vor etlichen Jahren erschienenen neuen Bearbeitungen der biblischen Geographie und der biblischen Alterthümer zu verdanken. Die arabischen Namen sind hie und da fehlerhaft gegeben; so z. B. Ibn Awi, Name des Schakals, statt Wâwi. Die Bilder sind zum größeren Theil recht brav.

7) Bibliographia geographica Palaestinae ab anno CCCXXXIII usque ad annum M. auctore Tito Tobler. Dresdae 1875.

Diese in lateinischer Sprache abgefaßte Schrift des unermüdlichsten Palästina-Gelehrten (ein Sonderabdruck aus Petzhold's neuen Anzeigen für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft 1875, Heft 6 u. f.) ist als eine Ergänzungsschrift zu dem großen, dankenswerthesten Werk des Verfassers, das im Jahr 1867 unter demselben Titel erschienen ist (s. Band XIII, S. 158) zu bezeichnen. Sie ist durch eine Aufforderung der Pariser Academie veranlaßt worden. Ueber des ältesten Pilgers Werk „Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque" verbreitete sich Tobler dort auf einer Seite, in der ergänzenden Schrift auf 4 Seiten, über des Eusebius und Hieronymus Onomasticon dort auf nicht ganz einer, hier auf mehr als zwei Seiten. Neu verzeichnet finden wir hier die Schrift Sanctae Paulae peregrinatio auctore sancto Hieronymo, welche Dr. Tobler in seinen Palaestinae Descriptiones ex saeculo IV., V. et VI. herausgegeben hat, und der Liber climatum des Istachri, arabisch von Möller, deutsch von Mordtmann.

8) Vom Schwarzwald in's Morgenland. Reisebericht von E. Schütz, Doctor der Medicin u. s. f. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Stuttgart 1875.

Da die erste Auflage (s. Band XVII, S. 147) von vielen Seiten beifällig aufgenommen worden ist, hat der Verfasser diese zweite erscheinen lassen. Dieselbe wird sicherlich wieder ihren Leserkreis finden, denn die Sprache derselben ist eine recht lebendige, die Schilderungen anziehend. Die Verwechselungen und Irrthümer der ersten Auflage haben in der anderen ihre Berichtigungen gefunden. Bemerkenswerth ist die neue Dedication. Sie ist an den Generallieutenant Galib Pascha, Direktor der kaiserl. Ottomanischen Militärschulen in Constantinopel, gerichtet, durch welchen dem schwäbischen Doktor von den Bestrebungen der besonnenen Fortschrittspartei in der Türkei so hohe Meinungen beigebracht worden sind, daß alle seine Vorurtheile gegen „den kranken Mann" gründlich verschwunden seien. Ob der Verf. wohl auch jetzt noch an die Lebensfähigkeit des türkischen Reichs glaubt?

9) Das heilige Land. Nach eigener Anschauung von Dr. F. Paulus. Stuttgart 1875.

Diese Schrift gehört zu der Neuen Illustrirten Jugend- und Volksbibliothek, welche unter der Redaktion des kürzlich entschlafenen Ph. Paulus, Pfarrers in Fellbach bei Stuttgart, in's Leben gerufen worden ist und welche sehr tüchtige Männer zu ihren Mitarbeitern zählt. Dr. Paulus war für die Reise nach Palästina, welche er im Jahre 1869 ausgeführt hat, tüchtig vorbereitet und da ihm eine feine Beobachtungsgabe zu Gebote stand, war er ganz im Stande, etwas recht Brauchbares zu schreiben. Das erste Heft behandelt nach einer Einleitung über die Reise in's heilige Land die Ebenen und Gewässer dieses Landes, das zweite die Gebirge und Städte Judäa's.

10) Palästina und Syrien. Handbuch für Reisende, herausgegeben von K. Bädeker. Mit 17 Karten, 41 Plänen, 1 Panorama von Jerusalem und 8 Ansichten. Leipzig 1875.

Es wird nicht leicht von den betreffenden Kreisen ein Buch mit solch allseitiger Freude und Befriedigung, ja Bewunderung aufgenommen worden sein wie das vorliegende, dessen Verfasser Dr. Albert Socin aus Basel, jetzt Professor der semitischen Sprachen an der Universität Tübingen, ist. Während die Engländer an ihrem Murray und die Franzosen an ihrem Isambert schon längst umfassende treffliche Reisehandbücher nach dem Orient besessen haben, war den Deutschen bisher nichts geboten gewesen, was hätte genügen können. Das 1846 in Stuttgart bei Krabbe erschienene „Handbuch für Reisende in den Orient" trägt den Stempel der Oberflächlichkeit und Unselbstständigkeit an sich. Nun hat der Deutsche an seinem Bädeker-Socin ein Reisehandbuch für Palästina und Syrien, auf das er stolz sein darf. Die Fülle des Wissens, der Erfahrungen und Wahrnehmungen, welche in diesem Buch niedergelegt ist, hat etwas Staunenswerthes, die in demselben dargelegte Gründlichkeit ist eine ächt deutsche.

Das Buch zerfällt in eine umfassende Einleitung und in 32 Reiserouten. In dieser Einleitung werden nicht nur nützliche Winke und Notizen verschiedener Art für das Reisen im Orient geboten, sondern es findet sich darin auch eine geographische Uebersicht über das Land, sein Klima, seine Geologie, Flora und Fauna; dann ein Ueberblick über die Bevölkerung, Eintheilung und Namen des Landes zu verschiedenen Zeiten; ferner eine ziemlich eingehende Geschichte Palästina's und Syriens mit einer chronologischen Uebersicht; weiter ein Abschnitt über die heutige Bevölkerung und Statistik des Landes und die darin herrschenden Religionen; sodann eine klare Darlegung der Glaubenslehre des Islam und der damit zusammenhängenden Sitten und Gebräuche der Moslimen, woran sich ein Abriß der arabischen Sprache mit einem sehr praktischen Vokabular und einer gut gewählten Sammlung arabischer Redensarten anschließt, endlich eine Abhandlung über die Kunstgeschichte Syriens und noch Notizen zur Literatur über Jerusalem und Palästina.

Die Reiserouten werden eröffnet mit Yâfa (Jaffa) und Jerusalem. Ueber Jerusalem und seine näheren Umgebungen handeln nicht weniger als 101 Seiten. Besonders eingehende Schilderungen sind hier der Grabkirche, sowie den beiden Moscheen auf dem Haram gewidmet. Ob jene auf dem rechten Platze stehe, läßt Dr. Socin dahingestellt sein. Es könne, bemerkt er, nichts Sicheres aufgestellt werden, als bis der Boden im Zusammenhang untersucht sei. Für die richtige Lage spreche, daß westlich von der Grabkirche viel weniger Schutt liege als östlich davon; denn das deute darauf hin, daß der Kirchplatz einst außerhalb der zweiten Mauer, wo nach der heiligen Schrift die Hinrichtungsstätte zu suchen ist, gelegen habe. Dagegen hält er die Tradition an ziemlichen Schwierigkeiten leidend: denn es werde nirgends bezeugt, daß in den ersten Jahrhunderten des Christenthums der Platz besonders verehrt worden sei, ja er sei da nicht bekannt gewesen. In Betreff der sogen. Omarmoschee", der Kubbet-es-Sachra, hat er die Ansicht, daß die ganze Disposition des Gebäudes byzantinisch sei und von der Aksa hält er, daß sie auf Justinian zurückzuführen sei.

Einen Glanzpunkt erster Art bildet Abschnitt 29, der von Damascus, wo der Verfasser Jahr und Tag geweilt hat, handelt. Wir dürfen da zuerst einen Gang durch den Bazar machen, wo wir tief in das Leben und Treiben, sowie in die blumenreiche Sprache der Damascener eingeführt werden, dann einen Gang durch den Meidân, die Vorstadt von Damascus, und um die Stadtmauern herum, werden hierauf in die große Moschee, eine einstige Johanneskirche, geführt und dürfen zuletzt noch allerlei Gänge um die Stadt nach benachbarten Ortschaften thun. In Abschnitt 30 und 32 werden uns die zerfallenen Sonnentempel von Baalbek und Palmyra auf's Anschaulichste vor Augen geführt.

Da jede Ortschaft, klein oder groß, in gründlich-historischer Weise behandelt und dem Buch ein sehr sorgfältiges Register beigegeben ist, ist es geeignet, nicht bloß Reisenden, sondern allen Bibelfreunden gute Dienste zu leisten.

Die Mehrzahl der Illustrationen ist sehr gut. Ganz vortrefflich ist das Panorama von Jerusalem. Bereits ist eine selbstständige englische Uebersetzung des Werks erschienen.

11) Drei Monate am Libanon. Von Prof. Dr. Oskar Fraas. Stuttgart 1876.

Wie Alles, was aus der Feder des Verfassers hervorgegangen, höchst anziehend und belehrend ist, so auch diese Schrift. Sie beschreibt im 1. Capitel die Hinreise. Wir finden hier einen eingehenden Bericht über den Cedernwald, in dem der gelehrte Forscher zwei Tage und zwei Nächte verweilen durfte. Im 2. den Aufenthalt im Libanon. Im 3. die Heimreise. Das 4. Capitel enthält Studien über den Libanon nach der Reise. Von den sechs Abschnitten dieses Capitels sind von nicht geringer Bedeutung diejenigen, welche von der geographischen und politischen Lage des Libanon, von der Physiognomik des Landes und den geologischen Verhältnissen desselben handeln. Die geologische Erforschung des herrlichen Gebirges war der Zweck, warum Dr. Fraas die Reise unternommen hat. Die Aufgabe war ihm von dem gegenwärtigen Gouverneur des Libanon, Rustem Pascha, gestellt worde. Wie ehrenvoll, daß derselbe einen deutschen Professor dazu ausersehen hat!

12) Das heilige Land. Organ des Vereins vom heiligen Grab. Neueste Nachrichten aus dem Morgenland.

Es möge zum Schluß noch dieser zwei zu gleicher Zeit, nämlich im Jahre 1857, in's Leben getretenen, aber nur innerhalb enger Kreise bekannten Zeitschriften gedacht werden, weil sie in verschiedener Beziehung der Beachtung werth sind.

Die erstgenannte, zu Köln erscheinend, verfolgt römisch-katholische Zwecke. Ihr Inhalt ist reichhaltig, denn sie bringt außer verschiedenen Missionsberichten von Mönchen und Nonnen gediegene wissenschaftliche Abhandlungen, allerlei historische Notizen und namentlich auch gute Beiträge zur Topographie Jerusalems und des heiligen Landes. Wir finden unter ihren Mitarbeitern wohlbekannte Namen wie die der Herren Mislin, Hornung, Hörman, H. Zschokke, Gatt. Jeder aus sechs Heften (anfänglich waren es nur vier) bestehende Jahrgang enthält einen Hirtenbrief aus dem Patriarchat von Jerusalem (früher von dem Patriarchen Valerga, jetzt dem Patriarchen Bracco).

Die zweitgenannte, zu Berlin erscheinend, auch in 6 Heften, ist mit dem evangel. Berliner Jerusalems-Verein in's Leben getreten und als Organ desselben anzusehen. Ihre ursprünglichen Herausgeber waren: der entschlafene Oberhofprediger Dr. W. Hoffmann und der Hofprediger F. A. Strauß. Die „neue Folge", seit 1872, erscheint unter der Redaction des Sohns des Dr. H., des Licenciaten C. Hoffmann, einstigen Pastors von Jerusalem und jetzt Pastors zu Frauendorf bei Stettin. Den Hauptinhalt dieser Zeitschrift haben von Anfang an bis jetzt die Berichtsbriefe der jeweiligen Geistlichen von Jerusalem, Bethlehem, Beirut, Smyrna, Alexandrien und Cairo gebildet. Mitunter werden auch Landschaftsbilder und Artikel wissenschaftlichen Inhalts geliefert. Die letzten Hefte brachten Vorträge, welche in dem „deutschen Verein" zu Jerusalem gehalten worden sind, z. B. von Baurath Schick über Bethphage und Bethanien, über Zoar, über das neutestamentliche Emmaus.

Von Schriften des Auslands sind aus dem angegebenen Zeitraum nur namhaft zu machen: Eine autorisirte deutsche Ausgabe des Dixon'schen Werkes „The Holy Land" von 1874, und das Werk des Theodoro Dalfi: Viaggio biblico in Oriente, fatto negli anni 1857, 1865—66. Torino 1873—75.

Das englische Werk „Our Work in Palestine" London 1873, hat bereits im Jahrgang XIX, 138 f. durch Prof. Diestel seine Besprechung gefunden.

Rotweil. Ph. Wolff.

---

1) Zur Johanneischen Frage. Beiträge zur Würdigung des vierten Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule von Dr. Willibald Beyschlag. Erweiterter Separatabdruck aus den Theologischen Studien und Kritiken. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1876. XVI u. 260 SS.;

2) Der Johanneische Ursprung des vierten Evangeliums, untersucht von Dr. Chr. Ernst Luthardt. Leipzig, Dörffling und Franke, 1876. VIII u. 223 SS.;

3) Das Johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt von Dr. Chr. Ernst Luthardt. Erster Theil. Zweite erweiterte und mehrfach umgearbeitete Auflage. Nürnberg, Verlag von Conrad Geiger, 1875. XII u. 529 SS.

4) Commentaire sur l'Évangile de St. Jean. Tome premier. Introduction historique et critique. Deuxième édition complètement refondue, par F. Godet, docteur en Théologie, professeur à la faculté de l'église indépendante de Neuchatel. Paris, Sandoz et Fischhaber. Neuchatel, librairie générale J. Sandoz, 1876. VIII u. 369 pp.

Wenn wir hier drei beachtenswerthe Werke zu verzeichnen haben, welche sich den Beweis der Aechtheit des vierten Evangeliums zum Ziel gesetzt haben, so

müssen wir dies wenigstens als Beweis dafür ansehen, daß die Frage noch keineswegs zu allgemeiner Uebereinstimmung gelöst ist. Man erwidere nicht, daß wissenschaftliche Untersuchungen niemals die Macht der kirchlichen Ueberlieferung und die Wünsche des Gefühles überwinden können, und daher auch der Evidenz gegenüber die apologetischen Bemühungen fortdauern werden. Denn für's erste wird ein unbefangener Beurtheiler nicht bestreiten können, daß die Vertheidigung hier nicht bloß mit dem guten Willen vorgefaßter Meinung und etwas zusammengeraffter Gelehrsamkeit, wie das sonst wohl manchmal sein mag, sondern in der That auch mit Waffen der Wissenschaft geführt wird. Für's zweite sehen wir doch an anderen Gebieten der neutestamentlichen Einleitung, daß die kritische Betrachtung, mag sie anfangs noch so widerstrebend aufgenommen worden sein, sich dennoch in dem Maße der Sicherheit ihrer Ergebnisse nach und nach allgemeine Anerkennung erwirbt, und das Widerstreben ein vereinzeltes wird. Dies also ist in der Frage über das Johannesevangelium noch nicht der Fall. Und vielleicht ist es gut, sich dies zu merken, als Fingerzeig dafür, daß die kritische Arbeit noch keineswegs so abgeschlossen und fertig ist, wie man vielleicht gemeint hat.

Beyschlag's Arbeit ist schon aus den Studien und Kritiken bekannt, sie erscheint hier mit einigen Ergänzungen zum zweiten Mal. Sie hat auch so den frischen Fluß der Darstellung, die Lebhaftigkeit der Rede, ich möchte sagen das lebendige Geberdenspiel, das der Leser unwillkürlich mit den Augen sieht, bewahrt. Wer sich die Einwendungen gegen die kritische Anfechtung der Authentie des vierten Evangeliums in der Sprache des Lebens, frei von der Schwerfälligkeit der gelehrten Untersuchung vortragen lassen mag, wird sie auch zum zweiten Male gerne lesen. Er wünschte vielleicht weniger an das Plaidieren des Advokaten erinnert zu werden, vielleicht auch, wenigstens in einem Theile, größere Mäßigung im Streite mit dem Gegner. Der Verfasser beklagt sich im Vorwort über den Ton, welchen Keim gegen ihn angeschlagen habe. Ich will mich in den Streit zwischen beiden nicht mischen, aber Beyschlags Ton gegen Baur ist wohl auch nicht durch die Noth geboten und der Sache kaum förderlich. Baur's Auffassung kann noch so strenge beurtheilt werden, aber der Ernst seiner Arbeit, die Würde der Begeisterung, welche seine Forschung überall an sich trägt, darf nie vergessen werden. Doch nehmen wir auch bei dem Gegner die Schärfe hin als Ausbruch des Gefühles, mit welchem er bei seiner Sache ist. Und eines kann ihm dabei kaum hoch genug angeschlagen werden, die Offenheit nämlich, mit welcher er mitten im Eifer der Vertheidigung doch das eigene Bedenken nicht zurückhält, und die Grenzen seiner Sicherheit eingesteht, indem er die Beschwichtigung derselben vor unseren Augen vollzieht.

Wenn ich auf meine vor längerer Zeit in diesen Jahrbüchern veröffentlichten Abhandlungen (Jahrgang 1857, 1859, 1862) zurücksehe, so kann ich das Gefühl einiger Verantwortung nicht unterdrücken, welche ich selbst gegenüber so mancher Ausführung bei Beyschlag, und zum Theil in ähnlicher Weise bei Godet nicht ablehnen darf. So übereinstimmend sind zu einem guten Theile die Wege, welche hier verfolgt werden, mit jenen älteren Versuchen, in der Ablehnung einer rein idealen Composition des vierten Evangeliums und dem Nachweise eines geschichtlichen Charakters desselben. Freilich habe ich mich meist mit einem bescheideneren Maße dabei begnügt, und kann auch jetzt diesen Verbesserungen keineswegs überall folgen. Gleich von vornherein gilt dies von den Axiomen, welche Beyschlag für

die streng historische Natur des Evangeliums fast aprioristisch zu gewinnen sucht. Was heißt das doch, daß der Erzähler, weil ihm seine Erzählung heilig gewesen und er seinen Glauben darauf gebaut habe, auch die historische Wahrheit heilig gehalten haben müsse und nur im strengsten Sinne wirkliche Geschichte erzählt haben könne? Dies ist doch nichts anderes als den Knoten zerhauen, und zwar mittelst einer quaternio terminorum. Die Verehrung des Glaubens für eine heilige Geschichte und das Heilighalten der historischen Wahrheit sind doch zwei grundverschiedene Dinge. Darüber kann gar kein Zweifel sein, daß die Heiligachtung des Geschehenen im Glauben gerade ein Hindernis des historischen Sinnes und der rein historischen Darstellung und Ueberlieferung ist, oder wo bliebe die idealisirende Function des Glaubens überhaupt? Sobald man sich die Natur der religiösen Auffassung klar macht, fallen alle jene Argumente, welche das Dilemma „urkundliche Geschichte oder Betrug" stellen, von selbst hin. Aber auch der Verfasser macht doch später in seiner Charakterisirung der Wunderberichte wie der Reden des Evangeliums von der Wirkung dieses Mediums in der Geschichte reichlichen Gebrauch. — Sodann werden wir bei der Vergleichung des synoptischen und des johanneischen Berichtes in der Anerkennung der historischen Züge im letzteren doch etwas vorsichtiger sein dürfen. Wer zu viel beweist, beweist bekanntlich manchmal zu wenig, und daß alles im vierten Evangelium so glatt und klar liege, von der Geschichte des Täufers an bis zu Auferstehung und Himmelfahrt, auch in allem einzelnen, und dort überall der Schlüssel sich finde zur Lösung der synoptischen Verworrenheit, möchte doch eine schwer zu behauptende Position sein. Manchmal sieht die Phantasie mehr und schließt rascher als die Quellen erlauben. So soll Johannes S. 79 f. die in den Synoptikern unklaren Beziehungen Jesu zu Kapernaum erst klar stellen. Denn nach den Synoptikern ist die Familie Jesu in Kapernaum, ohne daß man weiß wie. Johannes erklärt aus 2, 12, daß sie dahin übersiedelte und er erklärt auch, warum dies geschah, nämlich weil die erstberufenen Jünger, die beiden Brüderpaare, dort ihre Heimath hatten. Nämlich so verhält es sich nach Beyschlag. Aber daß die Synoptiker Jesu Mutter und Bruder in Kapernaum wohnen lassen, ist eine mindestens sehr zweifelhafte Vermuthung. Daß Johannes eine Uebersiedelung nach Kapernaum berichte, ist noch weniger erweislich. Und daß nach Johannes Kapernaum die Heimath der Brüderpaare sei, ist offenbares Versehen. So verhält es sich aber mit mehr als einer von diesen Ausführungen. Wir werden uns, denke ich, damit bescheiden müssen, daß wir auch im vierten Evangelium eine zu Grunde liegende Tradition erkennen, welche wir neben die synoptischen Traditionen stellen dürfen. Was darüber hinaus behauptet werden will, verleugnet den sicheren Boden.

Alles dieses gehört dem ersten Theil der Abhandlung oder dem Beweise der Glaubwürdigkeit des Evangeliums an, soweit derselbe den historischen Charakter überhaupt zum Gegenstand hat. Im zweiten Theil verfolgt der Verfasser die Kritik in die Erörterung der besonderen Merkmale des Charakters des Evangeliums. Er bekämpft die Annahme geographischer und historischer Irrthümer und die Merkmale einer sehr späten jedenfalls nachapostolischen Abfassung in der Richtung des Verfassers, wie Antijudaismus, Antinomismus, gnostische Lehre und antignostische Polemik, Alexandrinismus. Wichtiger als alles dieses ist die Erörterung über das johanneische Christusbild selbst, die Person, die Geschichte und die Reden, das heißt über die Frage, ob das Ganze und die einzelnen Seiten von der

Logosidee beherrscht seien in einer Weise, welche für die Annahme eines historischen Gehaltes keinen Grund übrig läßt. Es ist damit eigentlich das Thema nur wieder aufgenommen, welches der Verfasser schon im ersten Theil in der Bekämpfung des Baur'schen Compositionsbildes verfolgt hat. So nahe mir persönlich gerade auch hier die Ausführungen zum großen Theil stehen, so scheint mir doch gerade deshalb, es werde die Sache zu leicht genommen, wenn mit der Widerlegung eines rein idealen Entwurfes schon der volle historische Charakter gewonnen werden will. Oder vielmehr es schleicht sich hier eine Verwechslung ein. Als man anfing den Einfluß, welchen die Logoslehre des Evangelisten auf seine Darstellung hat, zu beleuchten, geschah dies wohl zunächst auch in übergreifender Weise, so als müßten sich die Züge des Bildes ganz aus der Lehre herleiten lassen. Völlig durchgeführt wurde dies freilich auch damals nicht, weil die Natur der Sache es nicht gestattete. Die Erzählung eines Menschenlebens ist ja dafür ein zu sprödes Material, und wie sollte man sich überdies vorstellen, daß ein Mann des zweiten Jahrhunderts eine Christusgeschichte erfunden habe ohne alle Rücksicht auf die in der Kirche vorhandene Ueberlieferung. In der That kann es sich doch wohl nur um ein charakteristisches Licht handeln, welches auf das Bild gefallen ist, und entscheidende Züge, welche dadurch in dasselbe gekommen sind, dies kann freilich in den Folgen sehr weit greifen. Aber der Verfasser des Evangeliums hat sich keinen Christus von der Logosidee aus gemacht, sondern es kann sich nur darum handeln, ob er den geschichtlichen Christus als die Erscheinung dieser Idee gedacht, und in wieweit dies auf seine Darstellung maßgebenden Einfluß gehabt habe. Auch wenn er ein eigentlicher Gnostiker wäre, dürften wir ja deswegen noch keine ganz freie Composition eines Evangeliums von ihm erwarten. Oder was hat denn Marcion gethan? Doch sehen wir von der Polemik des Verfassers ab. Nehmen wir an, es verhalte sich wie er sagt, nämlich so, daß das Evangelium als Geschichte ganz der persönlichen Erinnerung eines Apostels angehöre, welche nur später in ganz unreflectirter Weise sich mit der Logosidee verbunden habe. Wie stimmt aber dazu der Charakter der Geschichte und der Reden des Evangeliums? Ich finde nicht, daß Beyschlag seine eigene Ansicht an den entscheidenden Stellen nicht nur bewiesen, sondern auch nur selbst festgehalten habe. Er will die σημεῖα des Evangeliums auf die Linie der synoptischen Thaten setzen. Sie sind eben eine Auswahl, der Charakter σημεῖα ist die eine Seite der Thaten, das Wunder von Kana ist ja nicht größer als die Speisung und diese hat Johannes doch nur mit den Synoptikern gemein. Gut: aber die Synoptiker sind keine Apostel, kein synoptisches Evangelium ist direct apostolischen Ursprunges, vergl. S. 61, da ist denn doch die Lage eine andere als bei dem Apostel-Evangelisten. Wie findet sich der Verfasser mit den Bedenken gegen diese Wunder als Augenzeugenbericht ab? Er deutet uns S. 175 an, daß Jesu geheime Vorräthe bei der Speisung zuflossen, S. 176, daß in Kana das Wasser nicht zu Wein wurde, sondern nur „die Kraft und Würze des Weins bewährte", das Wandeln auf dem See löst sich S. 174 auf in ein Wandeln „am umbrandeten Ufer", bei Lazarus bewegt sich die Handlung S. 183 noch innerhalb „der unmittelbaren Nähe von Tod und Leben, in einer Region, in welcher ein noch nicht völliges Gelöstsein der Beziehungen von Leib und Seele immerhin denkbar ist", denn die Symptome des ganz vollendeten Todes hat nur der Zweifel gegenüber von Jesus ausgesprochen. Wer will über solche Hypothesen rechten mit dem, der daran Ge-

fallen findet? Aber wie weit liegen dieselben ab von der Vorstellung der Begebenheiten, die der Evangelist hat und zu erwecken beabsichtigt. Auf einen solchen Unterbau kann man keine kritischen Schlüsse mehr zu Gunsten der autoptischen apostolischen Darstellung gründen. Und nicht viel anders verhält es sich dann mit dem sonstigen Inhalt der Erzählungen, dem Hergang namentlich von psychologischer Seite.

Endlich die Reden. Es werden uns sehr weitgehende Zugeständnisse in Betreff der freien Redaction derselben gemacht, geradezu bis dahin S. 189, daß dieselben „jedenfalls die formelle Authentie der synoptischen nicht besitzen, vielmehr in einem weitgehenden Sinne Schöpfungen des Evangelisten sind." Nun ist es ja gewiß richtig, daß sich hiermit immer noch die Grundlage persönlicher Erinnerungen vereinigen läßt. Aber die Frage ist, ob das, was an eine solche Grundlage hinzugewachsen ist, noch sich mit der Abfassung durch einen Urapostel und persönlichen Schüler Jesu verträgt. Beyschlag verfährt doch auch hier, wie bei den Wundern. Ich will nicht darauf Gewicht legen, daß die johanneische ζωή allzukühn mit der βασιλεία τῶν οὐρανῶν identisch gesetzt wird, was doch nur durch Verwaschung des Begriffes geschehen kann. Aber S. 207 ist auch von den johanneischen Zukunftsreden oder vielmehr Abschiedsreden behauptet, sie zeigen den Wiederkunftsgedanken noch ganz in dem „ächtprophetischen Helldunkel", in welchem nämlich der Verfasser meint, daß derselbe wirkliches Eigenthum Jesu gewesen sei, also im Vorzug vor der synoptischen Darstellung, welche diesen schwebenden Charakter nicht mehr zu fassen gewußt, sondern dem Gedanken schon seine bestimmte Wendung gegeben habe. Dies hätte nun Johannes seinen Erfahrungen und seiner Zeitstellung nach auch thun können, aber gerade darin, daß er es nicht thue, bewähre sich die vorzügliche Treue seines Berichtes. Dies ist doch ein ganz ähnliches Verfahren, wie bei den Wundern. Zuerst wird eine Lehre Jesu construirt, wie sie sein soll, das heißt nach moderner Vorstellung, auf diese Lehre wird dann die johanneische Darstellung reducirt, und in dieser Gestalt wird sie mit der synoptischen verglichen. Das letzte ist dann die Aussage Jesu von sich selbst, und zwar mit der Spitze in der Präexistenz. Hier kann ich nur bedauern, daß ich selbst einst den ersten Anstoß zur abschwächenden Deutung beziehungsweise Beseitigung der letzteren Aussagen gegeben habe, und daß der Versuch, den ich selbst nicht weiter verfolgt noch festgehalten habe, immer noch diesen Anklang findet. Es ist ja an sich nicht unmöglich, daß ähnliche Worte bei Jesus über sein Verhältnis zum Vater aus einer gleichsam rückwärts gerichteten Prophetie hervorgegangen seien. Wenn wir nun aber diese Worte in einem Evangelium lesen, in welchem die Reden Jesu nach allgemeinem Zugeständnisse sehr frei gestaltet sind, und welches die Lehre von der Fleischwerdung des Logos an die Spitze stellt, so werden wir sie nach allen Regeln auch nur im Sinne der letzteren erklären dürfen.

Aber wenn auch Beyschlag diese Position behaupten will, so hat er doch in diesem ganzen zweiten Theil der „kritischen Ansicht", wie er sie nennt, so viel eingeräumt, daß seine anfängliche Verwerfung derselben als wesentlich limitirt betrachtet werden muß. Und so meine ich denn, er sei eigentlich nicht so weit von Ansichten, wie er sie zuletzt noch bei Hase und mir bekämpft. Ich lege nicht den höchsten Werth darauf, daß gerade ein Schüler des Johannes auf Grund dessen, was er von dem Apostel wußte, das Evangelium verfaßt habe; aber das scheint mir die Hauptsache, und daran halte ich auch jetzt noch fest, daß bei dieser neuen

und philosophischen Darstellung eine unabhängige historische Tradition mit zu Grunde liegt. Und ich glaube, daß gerade in diesem Betracht, nämlich was die Verarbeitung gegebenen Stoffes betrifft, der Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern kein absoluter ist. Ich bin daher auch so frei zu meinen, daß was Hase und ich und andere in dieser Richtung versucht haben, zwar nicht das letzte Wort ist, aber ebenso im Hauptgedanken durchdringen wird, wie ähnliche Thesen im Gebiete der synoptischen Kritik, die man anfangs ebenso zurückgewiesen hat, mehr und mehr schon durchgedrungen sind. Einen anderen Weg zu der Lösung des johanneischen Problems — und ein Problem existirt allerdings — wüßte ich nicht. Uebrigens was die specielle Herkunft betrifft, so glaube ich, daß auch Beyschlag mit aller Lebhaftigkeit der Deklamation S. 130 f. die Instanz nicht vernichtet hat, welche in der eigenthümlichen Beleuchtung der Stellungen des Petrus und des Johannes in diesem Evangelium gegeben ist.

Von einem johanneischen Problem kann man nun jedenfalls mit Beyschlag reden. Anders ist es bei dem Theologen, dessen neueste Johannesarbeiten wir oben in zweiter Linie verzeichnet haben. Luthardt ist sich darin gleich geblieben, daß ihm die einfache Authentie feststeht, und der Zweifel ist nicht an ihn herangetreten. Wenn nicht auch bei ihm doch die Widerlegung der Gegner einen breiten Raum einnehmen würde, so würde man kaum merken, daß man es mit einem so schwierigen Gegenstande zu thun hat. So glatt und eben liegt hier alles. Luthardt's neue Arbeiten schließen sich an seine frühere in der Weise an, daß er seinen Commentar neu bearbeitet, neben demselben aber in der anderen kleineren Schrift die engere kritische Frage selbständig behandelt hat. Diese Schrift also handelt, wie ihr Titel sagt, ganz von dem johanneischen Ursprung, der einleitende Theil des Commentars handelt ausführlicher und in erster Linie von dem Charakter des Evangeliums, und im Anschlusse hieran dann von der Ursprungsfrage. Da diese Dinge sich nur relativ trennen lassen, so versteht sich, daß auch der Unterschied zwischen beiden Arbeiten nur ein relativer ist, das heißt, sie haben wesentlich den gleichen Stoff, nur mit verschiedenem Uebergewicht der einzelnen Theile. Ein großer Theil der kleineren Schrift beschäftigt sich mit den äußeren Zeugnissen, theils in der Kirche, theils außer der Kirche, und daran schließt sich weiter die verwandte Erörterung erst des Aufenthaltes des Apostels Johannes in Ephesus, und dann die Passahfrage. Die Registrierung der äußeren Zeugnisse enthält zwar kaum eine neue Untersuchung, ist aber in durchaus besonnener Weise und objectiver Richtung vollzogen. So geneigt der Verfasser ist auch den zweifelhaften kirchlichen Spuren in den ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts Anerkennung zu gewähren, so färbt er doch die Sachlage nicht und seine Darstellung läßt wohl sehen, daß wir über Justin hinauf nichts Bestimmteres haben. Was Justin betrifft, so läßt sich das Zurücktreten des Johannesgebrauchs hinter dem der Synoptiker nicht wohl genügend aus der populäreren Natur der letzteren, vergl. S. 62, erklären, man wird doch immer darauf zurückkommen, daß noch eine gewisse Verschiedenheit in der Anerkennung oder im Gebrauche bestand. Bei den Zeugnissen der Häretiker wird mit Recht angenommen, daß wir den Gebrauch des Evangeliums nur für die Schule des Basilides, nicht aber für diesen selbst schon sicher stellen können, ebenso aber, daß Valentin's Aeonenlehre auf den Ursprung aus dem Evangelium verweist, und daß Marcion dasselbe gekannt hat. Die Leugnung des Aufenthaltes des Johannes in Ephesus ist zurückgewiesen, dieses

Capitel wird hoffentlich aus der kritischen Frage überhaupt wieder verschwinden. In der Passahfrage hält sich der Verfasser ganz an Schürer's Resultate. Ich kann diese noch nicht für richtig halten, die Abhandlung des Eusebius scheint mir wenig zu beweisen, dagegen Apolinarios durch sein zweites Fragment als Quartodecimaner bewiesen zu sein, daß ihn Polykrates nicht aufführt, aber nichts auszutragen, denn Polykrates zählt eben Heilige auf. An der Auffassung des Apolinarios aber hängt alles. Doch soll dafür Luthardt nicht angegriffen werden. Wohl aber ist ihm einzuwenden, daß bei der von ihm adoptirten Auffassung des Passahstreites die johanneische Abfassung des Evangeliums keineswegs so unberührt bleibt. Haben die Kleinasiaten wirklich insgesammt und das ganze zweite Jahrhundert hindurch am vierzehnten gehalten, um da nach dem Vorbilde Jesu eine Passahfeier, wenn auch nicht in jüdischem, sondern in christlichem Sinn zu halten, so ergiebt sich die Schlußfolgerung für das Johannesevangelium von selbst. Man kann wohl sagen: wir wissen ja nicht, in welchem Sinne Johannes den vierzehnten mitgefeiert hat, und die Kleinasiaten haben später nur noch über das Factum, nicht aber über die Motive eine Tradition gehabt. Aber dies ist nicht entscheidend, sondern darauf kommt es an, daß das Evangelium die Passahfeier Jesu ausschließt, ja bestreitet. Diese Schrift kann dann nicht in Kleinasien als apostolische in Geltung gewesen sein. — Zu den äußeren Zeugnissen kann man auch noch die Schlußabhandlung über das Verhältnis vom Evangelium und der Apokalypse rechnen, die in durchaus harmonistischem Geiste verfaßt ist. Neues bietet sie nicht. Sonst ist in beiden Schriften den Zeugnissen für den johanneischen Ursprung noch das Selbstzeugnis des Evangelisten beigefügt. Es zerfällt in zwei Theile, den Nachweis, daß der Evangelist ein Jude, und nach seiner näheren Bekanntschaft mit den Dingen Augenzeuge sei, und sodann die Schlüsse, welche sich aus 1, 14. 19, 35 ergeben und aus der Andeutung des Lieblingsjüngers ziehen lassen. Alles, was hier vorgebracht ist, bietet nach so vielen Besprechungen dieser Dinge zu keiner weiteren Bemerkung Anlaß.

Unter den Abhandlungen, welche den Charakter des Evangeliums betreffen, war schon in der ersten Auflage des größeren Werkes der Abschnitt über die Sprache des Evangeliums besonders zu bemerken, und so ist er in fortschreitendem Maße auch in dieser zweiten Auflage durch Reichhaltigkeit und Umsicht hervorragend. Namentlich ist anzuerkennen, wie Luthardt ausführt, daß es eigentliche sogenannte Hebraismen sehr wenige im Evangelium giebt, und daß das hebräische Colorit desselben vielmehr in etwas anderem beruht, nämlich in der alttestamentlichen, wie der Verfasser sagt oder wie wir auch sagen können, semitischen Art des Bilder- und Gedankenkreises. Es ist dabei nur zu beachten, daß man hiermit schon einen Charakter der Sprache zugiebt, der keineswegs so sicher auf die Abfassung durch einen Urapostel führt, sondern viel eher auf ein sekundäres Verhältnis zu diesem Kreise. Sodann möchte ich noch zwei Bemerkungen anschließen. Hervorragende Eigenthümlichkeiten sind das beschränkte Sprachmaterial, und der eigenthümliche Styl, mit dem kettenartigen oder kreisförmigen Fortschritte, wie es Luthardt nennt, was man auch die Sprache der Intuition zu nennen pflegt. Für das knappe Material nun giebt es kaum eine andere Erklärung, als die, daß der Darsteller eben nicht sowohl aus dem mannigfaltigen Leben und dessen Erinnerung heraus, sondern vielmehr beherrscht von dem einfachen Gedanken, gearbeitet hat. Was aber das andere betrifft, die eigenthümliche Art des Fortschrittes

in der Darstellung, so fordert dieselbe allerdings eine psychologische oder auch methodologische Erklärung. Ich kann nun nicht finden, daß die Erklärung aus dem intuitiven Denken des Verfassers genüge, welche doch gerade dieses Zurückgreifen nicht begründen kann. Ebensowenig aber scheint mir auszureichen, was Luthardt hervorhebt, nämlich die Verbindung der rasch vorwärts dringenden Freiheit mit der Treue gegen die Sache selbst, obwohl hierin eine fruchtbare Erkenntnis liegt, denn gerade diese Art von Treue gegen die Sache ist wohl das, was den Schlüssel giebt, es ist darin eine gewisse Abhängigkeit ausgedrückt, welche das Zurückgehen und die Wiederholung bedingt; dies ist aber nichts anderes als das glossirende, das erklärende Verfahren. Und es ist daher die Form der Darstellung selbst ein Beweis, daß der Verfasser als Bearbeiter eines ihm irgendwie gegebenen Stoffes zu denken ist. Aehnliches ergiebt sich ja wohl auch, wenn man auf die Beobachtung des Inhaltes näher eingeht. Daß sich konkrete Notizen, anschauliche Züge, individuelle Schilderungen im Evangelium finden, hätte man nie bestreiten sollen, und wird man immer allgemeiner zugeben müssen. Es kommt nur darauf an, welche Schlüsse daraus gezogen werden, oder wie weit man damit zu kommen sucht. Da findet nun Luthardt in den Reden und Gesprächen alles voll Treue gegen die Wirklichkeit. Zwar ganz will auch er nicht in Abrede stellen, daß bei solchen Reden, wie sie das Johannes-Evangelium hat, die Form flüssiger sei als bei den synoptischen Spruchreden, und daß daher dort auch eine größere Freiheit der Bewegung im Ausdruck möglich sei. Insbesondere bei den Abschiedsreden scheint ihm diese Freiheit Platz zu greifen. Und er nimmt zuletzt an, daß in dem Assimilationsproceß zwischen dem Denken des Jüngers und des Meisters es bis dahin kam, daß der erstere kaum mehr zu unterscheiden wußte zwischen eigenem und fremdem. Aber dies doch nur in dem Sinn, daß der Jünger geistig ganz beherrscht war von dem Denken des Meisters. Weshalb zwar der subjective Charakter des Evangeliums anerkannt, aber doch jede Folgerung daraus auf einen Mangel der historischen Objectivität abgewehrt wird, nur daß diese nicht die niedere des Chronisten, sondern die höhere geistige sein soll. Nun, ganz wird sich diese Subjectivität doch nicht verleugnen können, in der Darstellung der Geschichte ebenso wie der Worte Jesu. Mich dünkt, sie kommt, wenn wir solche Versuche machen, uns mit ihr abzufinden und zu vermitteln, an uns selbst heran. Luthardt hebt es ganz richtig hervor, daß bei den Gegnern, die er bekämpft, die letzte und entscheidendste Instanz die Logosidee des Evangelisten ist, und er sieht ganz genau, daß um jene These zu rechtfertigen, man auch in diesem Punkte keine Differenz zwischen dem Evangelisten und Jesus selbst annehmen darf. Aber wie gelingt nun dies? doch nur so, daß die Subjectivität nun in der Deutung der Logosidee ihr Recht gewinnt. Man sehe nur, wie der wesentliche Gehalt der Logosidee auch in den Synoptikern vorhanden sein soll, S. 159 ff. Da ist doch der Logos reducirt auf den einzigartigen Sohn, von dem bei den Synoptikern nur zufällig die Präexistenz nicht ausdrücklich ausgesagt ist. Und im Commentar wird eben auch jetzt noch der Logos des Prologs erklärt als „die eine wesentliche Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte zu allen Zeiten", „der Inhalt der gesammten alttestamentlichen Offenbarung" ꝛc. Dies sind unhaltbare Stellungen und mit ihnen fällt das ganze apologetische Gebäude.

Auch die obengenannte Schrift von Godet ist ein alter Bekannter. Ihre erste Auflage ist in diesen Jahrbüchern 1866, S. 358 ff. besprochen. Was wir jetzt

vor uns haben, ist eine gründliche, der seitherigen Literatur gerecht gewordene und von dem steten eigenen und selbstständigen Fortarbeiten des Verfassers zeugende neue Auflage, oder vielmehr zunächst der erste Band derselben. In der ersten Auflage war die Kritik des Evangeliums an Anfang und Ende des Commentars vertheilt, so daß die Einleitung zum Zwecke der Auslegung zunächst über die Fragen orientirte, die Schlußabhandlung dann mit Hilfe des Commentares die Antwort gab. So zweckmäßig diese Theilung für die Auslegung des Evangeliums erschien, so hat der Verfasser sie doch nicht beibehalten, sondern die Eingangs- und Schluß-Abhandlung jetzt in ein Ganzes vereinigt und als ersten Band vorangestellt, und wir dürfen wohl sagen, daß das Werk dadurch gewonnen habe. Wir haben nunmehr in diesem Bande die kritische Arbeit als abgerundetes Ganzes für sich, und die in ihrer Art treffliche Arbeit gelangt so viel mehr zu ihrer vollen Wirkung. Nach einer Einleitung zur Orientirung über die Sache und über die Literatur folgt die Untersuchung selbst in drei Büchern: 1) über den Apostel Johannes, 2) Analyse und Charakteristik des Evangeliums, 3) der Ursprung des Evangeliums. Was zuerst die Person des Apostels betrifft, so kann ich dem Verfasser nur beistimmen, wenn derselbe zu beweisen sucht, daß die Stellung, welche Johannes als Säulenapostel einst in Jerusalem einnahm, uns noch nicht berechtigt, an einem späteren Wirken desselben auf heidenchristlichem Gebiete zu zweifeln. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß wir ihm ebenso leicht die Abfassung des Evangeliums zuschreiben dürfen. Es bleibt immer ein Unterschied, ob das Heiden-Christenthum voll anerkannt wird, oder aber die Juden wie Fremde besprochen werden und ihr Gesetz als ein fremdes. Man darf dem nicht einfach entgegnen, daß doch das gleiche Evangelium die Mission Israels anerkennt und sich auf Gesetz und Prophetie zurückbezieht. Damit ist nur constatirt, daß dasselbe auch in diesem Stücke, wie in anderen, ein doppeltes Gesicht zeigt, und es bleibt eben noch die Frage, ob jene erstere Seite bei einem Urapostel denkbar ist. Ferner hat in diesem Abschnitte der Verfasser eine mit großer Sicherheit und Klarheit geführte Untersuchung über das Papiasfragment, beziehungsweise die beiden Johannes desselben gegeben, und es verdient auch die Unbefangenheit des Urtheils größte Anerkennung. Er hat sich namentlich von allen Künsteleien, durch welche die beiden Johannes auf einen reducirt werden, ferne gehalten, und den Begriff der *πρεσβύτεροι*, sowie das *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους* aus dem Texte selbst erklärt. Dagegen ist mir auch seine Ausführung nicht überzeugend dafür geworden, daß Papias im ersten Satze sich als unmittelbaren Schüler der Apostel bezeichne, so stark auch für diese Auffassung die Präposition *παρὰ* und der Eingang des folgenden Satzes: *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις* zu sprechen scheinen. Entscheidend gegen dieselbe ist doch der Satz: *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν* rc., dessen Abwehr und Beweisführung keinen Sinn hätte, wenn im Vorhergehenden stünde, daß er von den Aposteln selbst unmittelbar gelernt habe.

Im zweiten Theile wird die Charakteristik des Evangeliums getheilt in die historiographischen Eigenthümlichkeiten, die theologischen und die literärischen, eine Eintheilung, die nicht ohne Wiederholungen durchgeführt werden konnte. Dies wiederholt sich noch einmal zwischen dem zweiten und dem dritten Theile, da bei der Erörterung des Ursprunges die auf den Verfasser hinweisenden Charaktere ebenfalls noch einmal zur Sprache kommen. Zum Theil ist es auch dadurch be-

dingt, daß der Verfasser fortwährend seinen Ausgangspunkt in den Einwendungen der Gegner der Aechtheit nimmt. In der Charakteristik ist gerade deswegen wohl diejenige Partie am gelungensten oder doch am wohlthuendsten, welche ohne Polemik ein Bild für sich zu entwerfen sucht. Dies geschieht in den drei ersten Capiteln, in welchen 1) die Einheit der Composition, 2) der fragmentarische Charakter des Inhaltes, 3) die autobiographische Haltung besprochen werden. Der Verfasser hat aber offenbar den größten Werth gelegt auf das, was folgt, nämlich den Nachweis der historischen Wahrheit der Geschichten und der Reden, wo er sich gerade ganz in der Widerlegung der Gegner bewegt. Im Ganzen wird man auch hier sagen müssen, daß die Beweisführung recht gelungen ist, so weit sie die einseitigen Behauptungen eines rein idealen Entwurfes und durchaus unhistorischer Darstellung des Evangeliums zum Gegenstande hat. Was darüber hinausgeht, der positive Beweis der historischen Wahrheit, kann unmöglich ebenso sicher sein. Die allgemein giltigen Beweise des historischen Verfahrens sind größtentheils nicht anzuwenden. So der Beweis aus der Uebereinstimmung mit anderen Quellen, denn gerade die einzigen solchen Quellen, die Synoptiker, sollen in den Hauptdifferenzen nachgesetzt werden. So aber auch der Beweis aus den historischen Prämissen und bekannten historischen Daten; denn zum großen Theile handelt es sich um eine Geschichte, welche sich weder an dem einen noch dem andern messen lassen soll. Somit kann von Beweisverfahren überhaupt nur in beschränktem Sinne die Rede sein, und wer den Beweis der historischen Wahrheit des Berichtes antritt, muß sich für einen ansehnlichen Theil auf eine subjective Schätzung beschränken. Wir dürfen aber auch hinzusetzen, daß da, wo gewisse objective Kriterien bestehen, dieselben doch offenbar nicht zureichen zum Beweise des unbedingt historischen Charakters des Evangeliums. So kann man aus den Forderungen pragmatischer Entwickelung der Dinge wohl theilweise zu Gunsten des vierten Evangeliums schließen, aber keineswegs seinen durchgängigen Vorzug vor der synoptischen Darstellung behaupten. So läßt sich aus gewissen Zügen der Anschaulichkeit und der Individualität nicht beweisen, daß das Ganze, in welchem dieselben vorkommen, wirklich geschehen sei. Man kann nur einer einseitigen Kritik gegenüber die Sachlage richtig stellen, das Uebersehene hervorheben, das Uebertriebene auf das richtige Maß zurückführen. Dies ist hier mit ebenso viel Geschick als Eifer vollzogen. Man ist nur manchmal in Gefahr den Gewinn zu übersehen, weil sich unmittelbar auch gewagte Ausführungen daran anschließen. So ist es ja gewiß richtig, daß man die Züge menschlichen Gefühles beim Auftreten und Handeln Jesu vielfach übersehen, oder ohne Grund geleugnet hat. Aber auf der anderen Seite wird es nie gelingen, das Fremdartige wegzudemonstriren, was in Zügen wie Johannes 2, 4 oder 11, 42 unzweifelhaft liegt, oder zu überzeugen, daß die Wunder dieses Evangeliums nicht ein anderes Gesammtbild gewähren oder gewähren wollen, als die Wunderthätigkeit Jesu in den Synoptikern. So ist es leicht zu beweisen, daß das Evangelium nicht den Zweck verfolgt, den Apostel Petrus herabzusetzen. Aber wenige werden sich überzeugen lassen, daß die auffallenden Bemühungen, neben ihm die Bedeutung des Johannes zu voller Geltung zu bringen, nicht vorhanden seien, oder daß das alles blos Zufall und Bagatelle sei. So ist, was die Reden Jesu betrifft, ganz richtig, daß es auch im Johannesevangelium denselben nicht an Bildern und einer Art von Parabeln fehlt. Aber es bleibt doch für jeden Unbefangenen dabei, daß diese von einer ganz an-

deren Art sind, als die Parabelreden der synoptischen Evangelien. So hat man auch den Unterschied des Christus der Reden auf beiden Seiten ohne Recht zu einem unüberwindlichen Gegensatze gespannt. Aber der Sohn Gottes bei den Synoptikern und der Sohn im Johannesevangelium bleiben doch wesentlich verschieden, und dieser Unterschied geht nicht auf in dem Unterschiede eines geistigen Dopellebens in Jesu und einer doppelten Art von Unterrichtsweise. Zuweilen heben sich hier die apologetischen Instanzen selbst auf. Man vergleiche die Ausführungen auf S. 173, 180 und wieder S. 185 ff., S. 126 ff. Um die historische Wahrheit zu empfehlen, wird darauf hingewiesen, daß Jesus selbst sich nicht den Logos nennt wie im Prologe; um den Widerspruch zweier Christologien in den Evangelien zu entfernen, wird gezeigt, daß selbst die Aussage über die Präexistenz nur die natürliche Consequenz der synoptischen Lehre ist. Aehnlich verhält es sich mit der Charakterisirung der Wunder.

Im dritten Buche hat der Verfasser den sehr ansprechenden Gedanken ausgeführt, mit dem Verhör der Zeugen für das Evangelium im zweiten Jahrhundert abschnittweise jedesmal die Beleuchtung derjenigen kritischen Ansicht zu verbinden, welche den Ursprung des Evangeliums in die betreffende Zeit verlegt. Die Ueberschau der Zeugen ist sehr vollständig, vielleicht hie und da zu weit greifend. Basilides kann wohl nicht mehr als persönlicher Zeuge angenommen werden, was ich deshalb hier anführen möchte, weil Godet mich dabei anführt; ich habe diese Ansicht aber zurückgenommen. Sodann möchte ich Bedenken erheben gegen die Art, wie das frühe Auftreten der Gnosis aus den Korinthierbriefen, der Christuspartei und 1 Kor. 12, 3 bewiesen werden will. Die Beweisführung für Johannes aus dem Evangelium selbst ist wesentlich Zusammenfassung der Charakteristik des zweiten Buches. Ueber die Vergleichung mit der Apokalypse ist nur zu sagen, daß doch alle Verwandtschaft nicht hinreicht den gleichen Verfasser, sondern nur etwa einen verwandten Ursprung zu beweisen. Die Absicht des Evangelisten wird in erster Linie als praktische gedacht, ein polemisches und historisch-didaktisches Moment schließen sich diesem nur als Folge an. Auch von diesen Partien gilt im Ganzen, daß der Verfasser um so mehr gewinnt, je mehr er sich der Polemik entschlägt und selbst darstellt.

Godet's Arbeit aber ist und bleibt ein überaus ansprechendes Einleitungswerk, lehrreich auch für denjenigen in hohem Grade, der seinen Ansichten nicht zu folgen vermag. Bei aller Reichhaltigkeit des Inhaltes, aller Gewissenhaftigkeit in Verfolgung der Fragen und der Gegner, bleibt er immer klar, übersichtlich, den Stoff beherrschend. Das Ganze ist aus einem Guſſe, voll Wärme, ja Begeisterung, die doch der Gründlichkeit nirgends Eintrag thut. Die Haltung überall auch in der Polemik würdig, ganz innerlich an die Sache hingegeben. Es möchte schwer sein, in der Vertheidigung der johanneischen Aechtheit und des historischen Charakters des Evangeliums nach ihm weiteres zu thun.

Zum Schlusse dieser Anzeigen aber kann ich eine Bemerkung nicht unterdrücken. Diese achtungswerthen Arbeiten sind sämmtlich zum größeren Theile von Polemik voll. Will man aber von der Aechtheit wirklich überzeugen, so muß dies durch eine positive Betrachtung geschehen, welche die ganze Individualität des Evangeliums zu ihrem Recht kommen läßt und erklärt. Es steht nicht gut mit einer Sache, die so überwiegend in der Defensive gehalten wird. Was bleibt übrig, wenn man diese Polemik abzieht? Da müssen wir denn ferner sagen: wer nur

diese Apologien des Evangeliums zu Grunde legen wollte und wie sie sich das Evangelium zurecht legen, ohne dieses selbst zu vergleichen, der würde ein Bild bekommen, welches mit dem wirklichen Evangelium sehr wenig Aehnlichkeit hat.

Tübingen, Juni 1876. C. Weizsäcker.

Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung. Eine kritische Bearbeitung der Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas. Mit Einleitung und Erläuterungen. Von Carl Wittichen. Jena, Verlag von Hermann Dufft, 1876. XIV. u. 397. SS.

Die kritische Grundlage des Verfassers, d. h. seine Ansicht über die Entstehung der synoptischen Evangelien, hat derselbe zum Theil mit Beziehung auf seine früheren Publikationen klar und übersichtlich dargestellt. Er schließt sich der Ansicht von zwei Grundschriften an, von welchen die erste allen drei Evangelisten zu Grunde liegt, aber am deutlichsten in Markus erkannt wird, die zweite aber sich aus Matthäus und Lukas erkennen läßt, ohne übrigens der letzteren den besonderen Charakter einer Redensammlung zuzuschreiben. Außer beiden nimmt er jedoch für das Lukasevangelium noch ein dritte Quellenschrift an, in welcher er sich die eigenthümlich paulinischen Stücke vereinigt denkt. Mit dieser Ansicht verbindet er aber weiter eine Vorstellung, welche der Urevangeliumshypothese näher kommt. Beide Grundschriften sind je im Matthäusevangelium und im Lukasevangelium, im letzteren dazu noch die dritte benutzt. Aber wir haben diese unsere Evangelien nicht mehr in ihrer ersten Gestalt; sondern unserem Matthäusevangelium geht schon ein Urmatthäus oder Matthäus I., und ebenso unserem Lukasevangelium ein Urlukas oder Lukas I, voraus, und dabei hat überdies unser Lukasevangelium noch zu seiner Ueberarbeitung den Urmatthäus benutzt. Erst je diese zweiten Bearbeiter haben neben anderen Zusätzen und Combinationen insbesondere die Kindheitsgeschichten beigefügt. Zuletzt endlich ist das Markusevangelium entstanden, als neue Redaktion der ersten Grundschrift, bei welcher zugleich das letzte Matthäusevangelium benutzt wurde. So gerne ich jeden einleuchtenden Aufschluß über das Verhältnis unserer jetzigen Evangelien zu ihren Quellen und ihre Entstehung aus denselben annehme, so kann ich mich doch von wesentlichen Stücken dieser Ansicht noch nicht überzeugen. So vor allem von der Existenz der dritten aus Lukas geschöpften Grundschrift. Die Erkenntnis einer solchen Quelle aus einem einzigen Synoptiker ohne Hilfe von Parallelen ist ohnehin schwer; man muß aber dann um so mehr unterscheiden zwischen der Erkenntnis gleichartiger Materialien und derjenigen einer redigirten Schrift; die Merkmale der letzteren scheinen aber in diesem Falle nicht nachzuweisen. Aber auch die Zwischenglieder für unsere jetzigen Evangelien, Matthäus und Lukas, bleiben problematischer Natur, und es ist gewiß ein zweifelhaftes Wagnis, das Proömium des Lukas und die Vorgeschichte desselben so zu trennen, daß das erstere dem ersten Lukasevangelisten, die Vorgeschichte aber dem zweiten oder Ueberarbeiter zugewiesen wird. Wir müssen aber die Ansicht des Verfassers über den Charakter der einzelnen Schriften hinzunehmen. Sie geht im wesentlichen dahin, daß die beiden ersten Quellenschriften und ebenso die beiden ersten Verfasser unserer Evangelien auf einem universalistischen judenchristlichen Standpunkt stehen, wogegen die dritte Quellenschrift paulinisch und dagegen die zweiten Be-

arbeiter unserer Evangelien specifisch judaistisch sind. Es ist gewiß sehr dankenswerth, daß überhaupt diese Frage schärfer angefaßt wird, und ebenso verdient es Anerkennung, daß der Verfasser eine judenchristliche Richtung mit universalistischer Anschauung in solcher Breite annimmt. Aber einiges steht dabei doch wohl auf schwachen Füßen, namentlich die judaistische Tendenz in der jetzigen Redaktion der beiden Evangelien. Außerdem ist noch besonders darauf aufmerksam zu machen, daß man bei dem Urtheil über die von dem Verfasser angenommene zweite Quelle vor allem die Frage zu beantworten hat, ob denn diese Quelle im ersten und dritten Evangelium in einer und derselben Gestalt zu Grunde liegt.

In der Einleitung giebt der Verfasser dann ferner unter dem Titel „Evangelienkritik“ die Normen einer Realkritik, welche bei der Ermittelung des Historischen im Leben Jesu leiten sollen. So weit dieselben mit allgemein anerkannten historischen Grundsätzen zusammenfallen, bedürfen sie keiner weiteren Besprechung. Dahin gehört das Zurückgehen auf die ersten Quellen, die Ausscheidung der späteren Zusätze und des tendentiösen Elements. Ebenso bietet die Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die besonderen Verhältnisse des evangelischen Stoffes S. 56 ff. keinen wesentlichen Anlaß zu Bemerkungen. Es werden hier die Wahrnehmungen über Modificationen und Umbildungen des Thatsächlichen zusammengestellt, welche man in der Regel dem Prozesse der mündlichen Ueberlieferung zuschreibt. Von großer Wichtigkeit aber für das Verfahren sind zwei Normen. Nämlich einmal, daß die Kritik für die Aussprüche Jesu von der Gesammtanschauung Jesu als dem Maßstabe für dieselben auszugehen habe, und zweitens, daß die ungeschichtlichen Stoffe aus den Evangelien leicht auszuscheiden seien, weil sie nicht die Substanz oder den Kern ausmachen. Was die „Gesammtanschauung Jesu“ oder die „Grundzüge des Bewußtseins Jesu“ betrifft, so ist es damit eine mißliche Sache in dem Augenblicke, in welchem die Evangelien, d. h. doch die einzigen Quellen, welche wir dafür haben, erst geprüft und Aechtes und Unächtes in denselben von einander geschieden werden sollen, denn durch diese Untersuchung ist ja jener Bestand erst zu ermitteln. Der Verfasser hat nun allerdings S. 53 in einer Note 7 Punkte aufgestellt, welche den Inhalt derselben bilden sollen, und so wie dieselben gefaßt sind, läßt sich wenig dagegen einwenden. Nur kann man mit Recht fragen, ob das alles sei. Die Stiftung des Abendmahles ist zum Beispiel wohl eine der historisch sichersten Handlungen Jesu; aber wenn wir jene Normen als strikten Maßstab anwenden, ist zu bezweifeln, ob dieselbe nicht ausgeschlossen werden müßte. Ich weiß wohl, daß niemand jenem Cirkel ganz entgehen kann, es ist ja nichts anderes als die historische Hypothese, welche sich bewähren muß. Nur darf man nicht vergessen, daß das Experiment erst zu machen ist, und daß es zu einer bloßen Scheinoperation herabsinkt, wenn man der Hypothese den Quellen gegenüber die Kraft der zweifellosen Voraussetzung beilegt. Was aber das andere betrifft, die Unterscheidung des historischen Kerns und der unhistorischen Erweiterung, so hat dieselbe bei dem Verfasser wesentlich den Sinn, daß die Quellen der Evangelien nach seiner Ansicht nichts anderes als wirklich historische Thatsachen, das heißt Begebenheiten von natürlichem Charakter und Verlauf enthalten haben. Dies ist, wie ich glaube, ein nichts weniger als gewisser Satz. Die Anwendung desselben aber besteht nicht nur darin, daß wunderbare Begebenheiten als Zuthat ausgeschieden werden, sondern auch, daß bei solchen angenommen wird, sie seien ihrem Kerne nach in den ersten Quellen in anderer

Fassung als natürliche Begebenheiten enthalten gewesen. Damit aber haben wir die natürliche Erklärung in der Form der Unterscheidung von historischem Kern und sagenhafter Weiterbildung.

Die Darstellung des „Lebens Jesu“ selbst verfährt nun folgendermaßen. Es wird je für ein einzelnes aus den synoptischen Evangelien genommenes Stück der ursprüngliche Text hergestellt, und zwar deutsch. Darauf folgen „kritische Bemerkungen“ zu diesem Stücke, und diese enthalten wesentlich zweierlei: für's erste rechtfertigen sie die Aufnahme des Stückes und des gewählten Textes desselben, zweitens aber erklären sie auch, warum andere benachbarte Stücke ausgeschlossen werden. Diesen Bemerkungen schließen sich sodann noch sachliche „Erläuterungen“ an, welche den ganzen Inhalt des aufgenommenen Stückes nach allen Seiten besprechen. Wir haben also eigentlich die Form eines Textes mit zweierlei Noten, kritischen und sachlichen, eine Form, welche zwar der Darstellung eine gewisse Gründlichkeit, aber auch eine ansehnliche Schwerfälligkeit verleiht.

Für die Ansicht von den Quellen sowohl, als von dem Leben Jesu selbst ist nur die Eintheilung charakteristisch. Es sind sieben Abschnitte: 1. Die vorbereitende Wirksamkeit Johannes des Täufers. 2. Die Anfänge der Wirksamkeit Jesu in Galiläa. 3. Die Grundlegung des Christenthums in Galiläa, nämlich seit Aufstellung der Zwölfjünger. 4. Der Abschluß der Wirksamkeit Jesu in Galiläa — dieser wird von der Anerkennung Jesu als des Messias durch die Jünger an datirt. 5. Die Wirksamkeit Jesu in Judäa, wesentlich nach dem Reisebericht des Lukasevangeliums. 6. Der Kampf Jesu mit der Hierarchie in Jerusalem. 7. Die Katastrophe. Bei dieser Stoffanordnung ist wohl der am meisten problematische Theil Nr. 5, weil er sich auf den Reisebericht des Lukas stützt. Sieht man von allem anderen ab, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß dieser Abschnitt des dritten Evangeliums eine ganze Anzahl Stücke enthält, welche in diese letzte Reise nicht gehören können. Was bleibt dann aber noch an dem Charakter desselben als Reisebericht sicher? Und wo haben wir irgend den genügenden Beweis in diesem Abschnitte für die Annahme eines ein Jahr dauernden Aufenthaltes und Wirkens Jesu in Judäa? Zum allerwenigsten muß man gestehen, daß unsere Quellen zu einem solchen Aufbau nicht ausreichen.

Wenn man nun aber weiter die Stoffe in den einzelnen Abschnitten vergleicht, so bietet sich des Problematischen und Bedenklichen überall genug, sowohl in Ansehung des Aufgenommenen und Ausgeschlossenen, als auch in Ansehung der Verbindungen. Der zweite Abschnitt heißt: „Die Anfänge der Wirksamkeit Jesu in Galiläa“, und schließt sich an die beiden ersten Capitel des Markusevangeliums an. Aufgenommen sind die folgenden Stücke: der kurze Bericht über Taufe und Versuchung Jesu, die Berufung der vier ersten Jünger, das Lehren Jesu in der Synagoge zu Kapernaum am Sabbath, die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, der Aufbruch in die Nachbarschaft, die Heilung des Aussätzigen, Rückkehr nach Kapernaum und Predigt daselbst, Berufung des Levi, Verhandlung wegen des Nichtfastens der Jünger Jesu, Aehrenraufen am Sabbath. Ausgelassen sind also folgende Dinge: die Heilung des Besessenen am Sabbath in Kapernaum, die auf die Heilung der Schwiegermutter des Petrus folgenden vielen Heilungen am Abend, die Heilung des Paralytischen, die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand. Nur bei dem ersten dieser Stücke konnte ein kritischer Grund etwa angeführt werden, nämlich das Fehlen desselben bei Matthäus. Der Ver-

fasser bedient sich aber desselben nicht, sondern nimmt eine Auslassung des Matthäus an, dagegen stützt er sich auf den viel zweifelhafteren Grund, daß diese Heilung wohl ein Duplikat der Heilung des Gadarener Besessenen sei, die er freilich später auch ausscheidet. Ueberhaupt ist leicht ersichtlich, nach welchem Maßstabe diese Ausscheidungen gemacht sind. Es sind einfach alle diejenigen Geschichten ausgeschieden, welche ein Wunder im engeren Sinne enthalten. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus ist stehen geblieben, weil sie sich als Wirkung vom Seelenleben aus auf das leibliche natürlich erklären ließ, und die Heilung des Aussätzigen, weil sie auf ein natürliches Faktum reducirt wird, nämlich die Reinsprechung des bereits Genesenen, welche erst in der Ueberlieferung zum Heilungswunder umgestaltet ist. Hierbei kommt man allerdings in's Gedränge mit der Anweisung an den Geheilten, sich erst dem Priester vorzustellen, und der Versuch, dies abzuschwächen, giebt nur die Verlegenheit kund. Wenn aber in der Erzählung selbst gar nichts liegt, was uns das Wunder als eine Zuthat sicher erkennen ließe, wo nehmen wir dann das Recht her, Kern und Schale so zu unterscheiden? Und dann müssen wir auch weiter fragen, warum gerade dieses Stück bevorzugt wird; denn ähnliche Operationen lassen sich ja ebenso gut mit den ausgeschiedenen vornehmen, und sind bekanntlich auch schon vorgenommen worden. Dasselbe Urtheil, welches wir gegenüber dem Verfahren mit dem einzelnen Stücke anwenden müssen, gilt auch von der Sammlung. Denn darüber, daß die ausgeschiedenen Stücke in unserer ersten Quelle schon mit den andern zusammengefaßt sind, kann nicht wohl ein Zweifel bestehen. Dann aber müssen wir auch hier urtheilen: wenn die Hälfte der Stücke ungeschichtlich ist, so haben wir kein Recht mehr, die andere Hälfte als geschichtlichen Kern vorzubehalten. Das gleiche Verfahren, wie es in diesem Abschnitte vorliegt, wiederholt sich aber ganz hindurch. Um nur noch ein Beispiel zu geben, können wir aus einer anderen synoptischen Gruppe anführen, daß der Seesturm, die Heilung des Gadareners und die Erweckung der Tochter des Jairus ausgeschieden werden, sämmtlich wegen unmöglichen Inhaltes und sagenhaften Charakters, daß dagegen die Heilung des blutflüssigen Weibes stehen bleibt, weil diese als natürlicher Vorgang denkbar sein soll. Wir können die Frage, was hier mit Recht als natürlich und was ebenso als unmöglich gedacht wird, ganz bei Seite lassen. Vom historischen Standpunkt aus ist eine solche Zerreißung der Quellen nicht erlaubt. Es kommt aber noch hinzu, daß man nicht einmal sicher annehmen kann, in der ältesten mündlichen Ueberlieferung seien jene angeblichen Zuthaten nicht enthalten gewesen: wer sagt uns denn, was die ersten Erzähler geglaubt, was sie für möglich gehalten haben? Wir verlieren so allen historischen Boden unter den Füßen, nämlich den Boden der Quellen.

Mit den Reden Jesu verhält es sich zum Theil ganz ebenso. Der Verfasser hat S. 111 ff. eine neue Bergpredigt construirt, welche sich auf den in Cap. 5 bei Matthäus enthaltenen Theil derselben beschränkt. Nun haben wir bekanntlich diese Rede in zwei verschiedenen Redaktionen bei Matthäus und bei Lukas. Ebenso ist anerkannt, daß die beiden Redaktionen sekundäre Elemente enthalten, nur darüber gehen die Ansichten auseinander, ob die größere Ursprünglichkeit bei Matthäus oder bei Lukas zu finden sei. Wie dem aber auch sei, der Schluß ist in beiden Redaktionen der gleiche, und wir müssen daher annehmen, daß dieser ebenso ursprünglich sei als der Anfang mit Makarismen. Der Verfasser aber verwirft ihn, und warum? weil derselbe keine eigenthümliche Beziehung auf die

Jünger enthalte und der populären Belehrung angehörig sei. Aber bekanntlich ist dies eben die Frage, ob der Grundstock dieser Rede als eine Ansprache an die Jünger zu denken sei. Gewisses wissen wir darüber nichts, und können daraus kein Kriterium für die ursprünglichen Bestandtheile machen. Sonst mag noch angeführt werden, daß man die Erzählung von der Verklärung Jesu nur in dem Abschnitte von der Tempelsteuer oder, wie es gewöhnlich bezeichnet wird, vom Stater unter den kritischen Bemerkungen findet. Sie wird hier als mythisch charakterisirt und ausgeschlossen; dagegen wird die Geschichte vom Stater aufgenommen, nur freilich wird dieser nicht aus dem Fischmaul, sondern aus der Tasche gezogen. Wer aber diese so schwach bezeugte Anekdote beibehält, und um dies thun zu können, das Wunder ausmerzt, warum sollte er die Geschichte von der Verklärung, welche die übereinstimmende Ueberlieferung für sich hat, nicht ebenso behandeln?

Mit allen diesen Einwendungen will ich die Arbeit des Verfassers nicht verkleinern und sein Verdienst nicht verkennen. Wie sich ja von ihm gar nicht anders erwarten läßt, ist es eine eindringende und gewissenhafte Arbeit, welche das Streben nach Wahrheit ohne alle Nebenrücksicht an der Stirne trägt. Sie wird auch das Verdienst eines eigenthümlichen Evangeliencommentars mit einer Menge scharfsinniger Bemerkungen und anregender Gedanken behalten, und kein Fachgenosse wird ihr ohne Nutzen folgen. Aber das Verdienst liegt in der gelehrten Detailarbeit; als darstellende abschließende Geschichte des wirklichen Lebens Jesu auf Grund der ältesten Texte muß sie Widerspruch auf allen Seiten hervorrufen. Die Ursache liegt im Gegenstande selbst und im Stande der Forschung über denselben. Es ist eine große Frage, um nicht mehr zu sagen — ob es überhaupt möglich ist, einen solchen Urtext evangelischer Ueberlieferung und aus demselben eine solche geschichtliche Darstellung zu schöpfen. Aber wenn das auch noch je zu Stande kommen sollte, was ich nur als Hypothese aufstelle, so sind wir sicher jetzt noch nicht in der Lage, es dieser Weise abzuschließen. Wir werden uns bescheiden müssen. Hier kann ich aber nicht umhin, einen Vorzug dieser Arbeit vor andern noch geltend zu machen. Der Plan des Verfassers ist immerhin ein bescheidener, wenn man ihn vergleicht mit sonstigen Arbeiten in Geschichte Jesu oder Leben Jesu, welche, mit allerlei Flitter moderner Kritik ausgerüstet, doch nur altes unhistorisches Verfahren in neuer Weise vorführen, um, dem Geschmacke des Publikums entgegenkommend, eine Biographie zu geben, die doch mehr Roman ist als Geschichte.

Tübingen, Juni 1876. C. Weizsäcker.

Das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen, erklärt von Dr. Bernhard Weiß, ordentlichem Professor der Theol. und Consistorialrath in Kiel. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1876. gr. 8. VIII. 584 SS.

In dieser Schrift begrüßen wir das neueste, sowohl in exegetischer wie quellenkritischer Hinsicht überaus bedeutungsvolle Werk eines Verfassers, welcher bereits durch sein „Markusevangelium" als auf der Höhe der historisch-kritischen Evangelienerforschung stehend sich gezeigt und im engen Anschluß an die Forschungen der historisch-kritischen Schule, namentlich an Holtzmann's „Synoptische Evangelien",

für die tiefere Erkenntniß des die drei ersten canonischen Evangelien verknüpfenden Quellenverhältnisses bahnbrechend geworden ist.

Darin stimmen nämlich Weiß und Holtzmann überein, daß sie in Markus die eine, in den Logia Matthäi die andere Hauptquelle des ersten und dritten Evangeliums erkennen.

Das Bahnbrechende der Weiß'schen Forschungen besteht nun darin, daß nach dem Ergebnis derselben die apostolische Quelle der Logia Matthäi bereits auch von Markus gekannt, benutzt, als Stütze gebraucht und in gewissen Partien bereichert und ergänzt worden ist, wodurch die noch von Holtzmann statuirte Annahme eines Urmarkus überflüssig und hinfällig und die wesentlichen Grundlagen der synoptischen Evangelienkritik einfacher und sicherer werden.

Das im Jahre 1871 von Weiß herausgegebene „Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen" ist somit ein Werk von sowohl abschließender, als zugleich bahnbrechender Bedeutung. Es führt die mit Storr eröffnete Erkenntnis von der Priorität des Markus unter den vorhandenen Evangelien zum Abschluß und bringt die noch wichtigere, für die gesammte Evangelienbildung den Ausgangspunkt bietende Priorität der Logia Matthäi als der ältesten Evangelienquelle an's Licht.

In der ersten, wenn auch noch ungenügenden Herausschälung dieser ältesten Evangelienquelle aus Matthäus und Lukas hatte das Hauptverdienst von Holtzmann's „Synoptischen Evangelien" bestanden, zumal hier auch schon die Erkenntnis errungen war, daß im Lukasevangelium die Logiaquelle nach ihrer Struktur am ursprünglichsten vorhanden sei.

Weiß, nachdem er im Anschluß an Holtzmann, und dessen Logia-Entdeckungen auch auf Markus ausdehnend, den Text der Logia, soweit derselbe dem Markusevangelium und seinen synoptischen Parallelen zu Grunde liegt, wieder heraus zustellen versucht hatte, ist nun in seiner neuesten Schrift damit beschäftigt, den ganzen Bestand jener ältesten Quelle vollends herzustellen. Und er glaubt diesen Zweck am besten zu erreichen durch eine exegetisch-kritische Behandlung des Matthäusevangeliums und seiner Lukas-Parallelen. Bezeichnen wir nun sogleich im Folgenden diejenigen grundlegenden Positionen, in denen wir der von Weiß geübten Quellenkritik unbedingt zustimmen.

1. Der griechische (canonische) Matthäus ist eine Zusammenarbeitung des apostolischen Matthäus oder der Logia Matthäi mit unserm (canonischen) Markusevangelium. (S. 48.)

2. Die ganze Anlage unseres ersten Evangeliums erweist sich lediglich als eine weitere Ausführung des von Markus gegebenen Grundrisses einer Darstellung der Geschichte Jesu. (S. 10.)

3. Die in der apostolischen Quelle der Logia Matthäi enthaltenen zahlreichen Redestoffe sind von dem griechischen Matthäus in freier Weise benutzt, um damit das von Markus gegebene pragmatische Gerüste auszubauen und auszufüllen. (S. 20.)

4. Und zwar sind sie von dem Redaktor des ersten canonischen Evangeliums zu wohlgeordneten größeren Redecompositionen zusammengefügt und dem auf Grund des Markus gewonnenen Schema der Lebensgeschichte Jesu eingeordnet. (S. 20.)

5. Im Bezug auf die Textgestalt sind diese Redestoffe der Logia-



quelle (in einer nicht geringen Anzahl von Stellen — fügen wir beschränkend hinzu) vollständiger im ersten als im dritten Evangelium erhalten. (S. 27.)

6. Dagegen ist ihr ursprünglicher Zusammenhang noch überwiegend bei Lukas vorhanden; bei ihm sind noch die einzelnen Spruchreihen und Redegruppen in ihrer originalen Gliederung wiederzufinden. (S. 27.)

7. Nur hat Lukas die Logiaquelle an vielen Punkten wesentlich gekürzt, den Text zusammengezogen und dadurch das Verständnis bisweilen verdunkelt und erschwert. (S. 21. 27.)

In Bezug auf diese prinzipiellen Positionen können wir unsern rückhaltlosen Consensus und die Ueberzeugung aussprechen, daß, wer der Weiß'schen Quellenkritik in ihr Detail nachzufolgen die Mühe nicht scheut, von der unumstößlichen Richtigkeit dieser Erkenntnisse durch zahlreiche Einzelbelege überzeugt werden wird.

Unser Dissensus bezieht sich nun nicht auf diese quellenkritischen Grundsätze an sich, auch nicht auf diejenigen zahlreichen Partien der Weiß'schen Schrift, in denen diese Grundsätze Anwendung gefunden haben, sondern nur darauf, daß Weiß namentlich das unter 6 verzeichnete Beobachtungsgesetz nicht überall mit der erforderlichen Consequenz durchgeführt hat.

In dieser Hinsicht glauben wir, daß Weiß zu einer noch durchgreifenderen Anerkennung des Lukasevangeliums, zu einer vollständigeren Herausschälung der von dem canonischen Matthäus gemachten Zusätze, und in der Erkenntnis der dem ersten Evangelium einwohnenden judenchristlichen Tendenz, sowie in der Wiederherstellung des ursprünglichen Logiatextes noch zu exakteren Resultaten gelangt sein würde, wenn er die von ihm so zahlreich gemachten Beobachtungen über das Sprachidiom sowohl der Logiaquelle als des griechischen Matthäus, in voller Uebersichtlichkeit heraus- und zusammengestellt und seine kritisch-exegetischen Operationen noch besser, als es geschehen, durch die Sprachvergleichung unterstützt haben würde.

Beides wäre zumal bei den vielfach zerstreuten Einzelbeobachtungen und den auch bereits wiederholt gemachten Anläufen einer Zusammenfassung (Vgl. S. 24. 25. 45. 46. 47.) gerade für Weiß nicht allzuschwierig gewesen. Diejenigen Sprachelemente nämlich, welche der canonische Matthäus unter den drei synoptischen Evangelien allein und für sich hat, bieten doch von vorneherein das Präjudiz dar, weder der Markusquelle, noch den Logia Matthäi anzugehören, vielmehr der Feder des canonischen Redaktors zu entstammen, während das Sprachgebiet, in welchem Matthäus und Lukas ohne den Markus zusammentreffen, am sichersten eine Grundlage gewährt, um das Idiom der Logiaquelle festzustellen und von da aus auch in seiner weiteren Ausdehnung nachzuweisen.

Welche sicheren Resultate auf dem Wege exakter Sprachvergleichung hätten erzielt werden können, wollen wir nur an einem Beispiele klar machen, wo Weiß auf ingeniöse Weise wesentlich durch Hilfe seiner scharfsinnigen Exegese eine Scheidung der Logiaquelle von den Zusätzen des Redaktors vollzogen hat.

Es ist das Gleichnis vom Weltgericht Matth. 25, 31—46. Weiß erklärt die am Anfange und Ende dieses Abschnittes vorhandenen eschatologischen Beziehungen auf das Endgericht als Zusätze des griechischen Matthäus, den übrigbleibenden Grundstock für ein in den Logia vorhanden gewesenes Gleichnis, durch welches Jesus die Selbstbewährung seiner wahren Jünger (der ἐκλεκτοί) in den

Liebeserweisungen barmherziger *διακονία* (vgl. *διηκονήσαμέν σοι* V. 44) dargestellt habe. (S. 537—540.) Dabei macht aber Weiß (auf S. 537, Anm. 1) die auffallende Bemerkung, daß über die Ursprünglichkeit des Ausdrucks sich nicht weiter entscheiden lasse, weil hier die entsprechende Lukasparallele fehle. Als ob nicht im einzelnen Falle die exakte Sprachvergleichung solchen Mangel annähernd ersetzen könne. Und als ob nicht gerade auch in diesem Falle die Sprachvergleichung in dem Grundstock des Gleichnisses die Sprachelemente der Logia (*ποιμήν, πρόβατα, ἔριφος, ἀφορίζειν, κληρονομεῖν, ἑτοιμάζειν, πεινᾶν, διψᾶν, ποτίζειν, ἀσθενεῖν, ἐπισκέπτεσθαι, διακονεῖν κτλ.*), dagegen in den eschatologischen Zusätzen die Hand des Redaktors (*θρόνος τῆς δόξης, εὐλογημένοι τοῦ πατρός, κατηραμένοι, κόλασις*) erkennen ließe, sofern die genannten Stichworte in den sicheren Logiapartien der drei Synoptiker nicht, sondern nur bei Matthäus vorkommen! Wie unvollkommen namentlich das von Weiß auf S. 46 gegebene kleine, nur zwölf Wörter umfassende Verzeichnis der zwar im Matthäus, aber sonst in den synoptischen Evangelien oder im ganzen N. T. nicht vorkommenden Sprachelemente sei, wird folgende vollständige Uebersicht derselben erst zeigen[1]): *ἀγγεῖον, ἄγκιστρον, ἀνομία, αὐλητής, βῆμα, δέσμη, δεσμωτήριον, διέξοδος, δικαιοσύνη ἔγερσις, εἰδέα, ἐκκλησία, ἐμπορία, ἐνθύμησις, ἑταῖρος, εὐνοῦχος καθηγητής, κακία* (= malum), *κάμινος, κῆτος, κόλασις, κουστωδία, κύμινον, κώνωψ, ληνός, λίβανος, μαλακία, μαργαρίτης, μέλος, μετοικεσία, μίλιον, νόμισμα, οἰκιακός, ὄναρ, ὅραμα, παλιγγενεσία, παρουσία, παροψίς, πέλαγος, πλάνη, πλάνος, πολυλογία, προσήλυτος, πρωΐα, σαγήνη, σμύρνα, συντέλεια, τάλαντον, ταῦρος, ταφή, τάφος, τελευτή, τέλος* (= vectigal), *τιμή* (= pretium), *τραπεζίτης, ὑπάντησις, φονεύς, φυτεία, χολή, ψευδομάρτυρ, ψευδομαρτυρία — ἀθῷος, ἀμέριμνος, ἀναίτιος, ἀργός, βαρύς, βαρύτιμος, δῆλος, διετής, διπλοῦς, εἰρηνοποιός, ἐλεήμων, ἐλεύθερος, ἔμπορος, ἐξώτερος, εὐρύχωρος, θαυμάσιος, ἵλεως, καθαρός, κόκκινος, κρυφαῖος, μέλας, μεστός, ὀκνηρός, πολύτιμος, πραΰς, σιτιστός, σκληρός, ὕστερος, χαλεπός, ψυχρός, ὡραῖος, — ἀκριβοῦν, ἀμελεῖν, ἀναβιβάζειν, ἀναχωρεῖν, ἀπάγχεσθαι, ἀσφαλίζειν, ἀφανίζειν* (Aktiv.), *βαττολογεῖν, βεβηλοῦν, δειγματίζειν, δεσμεύειν, διακωλύειν, διαλλάττεσθαι, διασαφεῖν, διαφημισθῆναι, διστάζειν, διυλίζειν, διχάζειν, ἐκλάμπειν, ἐμπρήθειν, ἐμφανίζειν, ἐνθυμεῖσθαι, ἐξετάζειν, ἐξορκίζειν, ἐπικαθίζειν, ἐπικαλεῖν* (Aktiv.), *ἐπιορκεῖν, ἐπισπείρειν, εὐνοεῖν, εὐνουχίζειν, θυμοῦσθαι, καταμανθάνειν, καταναθεματίζειν, καταποντίζεσθαι, κελεύειν, κομίζεσθαι, μεθύειν, μεταίρειν, παγιδεύειν, παραβαίνειν, παρακούειν, παρομοιάζειν, πείθειν* (Aktiv.), *πλατύνειν, πληθύνειν, προβιβάζεσθαι, προσέρχεσθαι, προφθάνειν, πυῤῥάζειν, σαλπίζειν, σείειν, σεληνιάζεσθαι, συμβουλεύεσθαι, συναίρειν, συναυξάνεσθαι, συντάττειν, συστρέφεσθαι, σφραγίζειν, τρώγειν, ὑπάγειν, φορεῖν, φράζειν, ψεύδεσθαι, ψύχεσθαι, — ἀκμήν, ἀπέναντι, ἄραγε, ἐκτός, ἱνατί, κατωτέρω, λάθρα,*

---

[1]) Die überhaupt nur bei Matthäus vorkommenden Wörter sind gesperrt gedruckt; die übrigen finden sich bei Markus und Lukas nicht; eingefügt sind die wenigen Wörter, welche zwar bei den andern Synoptikern bisweilen vorkommen, aber doch nach Weiß mit Recht als zum besondern Sprachgebrauch des Matthäus gerechnet werden.



παρεκτός, σφόδρα, τότε, ὕστερον[1]). — Und auf dieser Grundlage erbaut sich nun auch ein vollständigeres Verzeichnis der dem Matthäus ausschließlich eigenthümlichen Phrasen, als bei Weiß S. 45 f. ein solches zu finden ist: *οἱ ἅγιοι, οἱ ἀλλότριοι, γραμματεῖς* (von christlichen Lehrern), *οἱ τηροῦντες* (= custodes), *τὸ ἅγιον, τὰ βαρύτερα, τὰ θαυμάσια, τὰ ἀργύρια, αἱ πέτραι, αἱ πύλαι ᾅδου, υἱὸς γεέννης, ἡ αἰτία* (= res), *ὄχλοι πολλοί, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος, οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας; τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ αἰὼν μέλλων, ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, οἱ κατηραμένοι, οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός, ἡ χαρὰ τοῦ κυρίου, ἡ ἁγία πόλις, ἡ πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως, ὁ τόπος ὁ ἅγιος, τὸ θυσιαστήριον, προσφέρειν τὸ δῶρον, τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, κατ' ὄναρ, μέχρι* (*ἕως*) *τῆς σήμερον, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, ἰῶτα, ῥακά, κορβανᾶς, ὁ δεῖνα, λεγόμενος, λέγων* (= לאמר), *ἀρκετόν, ὀφείλει, πρέπον ἐστίν, συμφέρει, πυῤῥάζει, μοιχεύειν* c. acc., *μεριμνᾶν* c. g., *ἐπιθυμεῖν* c. gen., (während in der Quelle immer der Infinitiv folgt), *κατισχύειν* c. g., *κοιμᾶσθαι* (= mortuum esse), *χωρεῖν* (metaph. = intelligere, capere), *ὀνειδίζειν* (= reprobare), *δέειν, λύειν, αἱ κλεῖδες τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, δῆλον ποιεῖν, συναίρειν τὸν λόγον, κληρονομεῖν τὴν γῆν, μὴ νομίσητε ὅτι, ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις*, auch *ἀμερίμνους ποιεῖν, ποιεῖν ὡς* u. A.

Auf wahrhaft überraschende Weise bestätigt es sich mit Hilfe vorstehender Verzeichnisse, daß die von Weiß als Zusätze des Redaktors erkannten Partien wirklich nicht aus den Logia Matthäi, sondern aus der Hand des griechischen Matthäus selbst entsprungen sind, nämlich: 1. Die Kindheitsgeschichte Jesu (1, 1—2, 23); 2. die in 5, 5. 7. 8. 9. enthaltenen Seligpreisungen, 3. die Deutung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (13, 36—43); 4. Petri Wandeln auf dem Meere (14, 28—31); 5. Petri Schlüsselamt (16, 19); 6. der Zusatz in der Parabel vom Gastmahle (22, 4—7); 7. des Judas Ende (27, 3—10); 8. die wunderbaren Ereignisse nach Jesu Tod (27, 51b—53); 9. die Versiegelung des Grabes (27, 63—66); 10. das Erwachen der Wächter (28, 2—4); 11. die Beschwichtigung derselben (28, 11—15); 12. die zusammenfassende letzte Erscheinung des Auferstandenen (28, 16—20). Auf Grund vorstehender Verzeichnisse wird es durch die einfachsten Manipulationen der Sprachvergleichung sofort einem Jeden möglich, in den sub 1—12 verzeichneten Partien die auffallendste Dichtigkeit der dem griechischen Matthäus eigenthümlichen Sprachelemente selbst zu beobachten und daraus die Richtigkeit der an diesen Zusätzen von Weiß geübten Quellenkritik zu prüfen und zu erkennen.

Wenn nun Weiß einen solchen Maßstab der Sprachvergleichung noch sorgfältiger und in ausgedehnterem Maße, als es bei ihm geschehen, zur Anwendung gebracht hätte, so würden sich (abgesehen von kleineren Einfügungen) wahrscheinlich noch folgende Partien als Zusätze von der Hand des griechischen Matthäus ergeben haben: 1. das Gespräch zwischen Jesu und Johannes bei der Taufe (3, 14. 15); 2. das Thema der Bergpredigt (5, 17. 19. 20); 3. die Erklärung

[1]) Selbstverständlich kann dieses Wörterverzeichnis immer noch eine Anzahl sprachlicher Elemente umfassen, welche dem Logia-Idiom angehören, da manche Logia-Abschnitte nur bei Matthäus erhalten sind. Aber in obigem Verzeichnis ist doch sicher das dem griechischen Matthäus eigenthümliche Sprachgebiet mit enthalten und beschlossen.

des fünften Gebotes (5, 21—24); 4. das Eidesverbot (5, 33—37); 5. das Plappern der Heiden (6, 7); 6. die Belehrung über das Fasten (6, 16—18); 7. vielleicht der im Contexte überflüssige Vers von der eigenen Plage eines jeglichen Tages (6, 34); 8. das Thema der Apostelmission, nur die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu suchen (10, 5. 6); 9. (möglicher Weise) der Schluß dieser Abordnungsrede, handelnd vom Lohn des Propheten und des Gerechten (10, 41.); 10. vielleicht auch die Gleichnisse von der Perle, vom Netz (13, 45—53); 11. der Spruch von der Pflanze des himmlischen Vaters (15, 13); 12. die erste Erklärung Jesu gegen die Kananäerin, wonach er selbst nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel gesandt sei (15, 24); 13. die Gründung der Gemeinde wider die Hades-Pforten (16, 18[1]); 14. die Abgabe der Tempelsteuer (17, 24—27); 15. die sogenannte Vorschrift wegen der Kirchenzucht (18, 17. 18); 16. das Wort von den Eunuchen (19, 10—12); 17. der Zusatz zu der Parabel vom Gastmahle, den Mann ohne das hochzeitliche Kleid betreffend (22, 11—13); 18. (?) Einer ist euer Meister (23, 10); 19. die Belehrung über den Eid (23, 15—22); 20. das Händewaschen des Pilatus (27, 24). Dagegen müssen auf Grund der Sprachvergleichung die Abschnitte 18, 21—35 (vom Schalksknecht), 25, 1—13 (die klugen Jungfrauen) und 25, 32b—45 (der Grundstock der obenerwähnten Parabel vom Weltgerichte) mit evidenter Sicherheit (wie es auch von Weiß geschieht) zum Logiatexte gezogen werden.

Daß die vorstehend sub 1—20 namhaft gemachten Zusätze wirklich nicht der Logiaquelle, sondern der Redaktionshand des griechischen Matthäus entstammen, ergiebt die in denselben vorhandene Dichtigkeit, womit hier nur dem griechischen Matthäus eigenthümliche Sprachelemente meist gerade als Stichworte, auftreten: z. B. in Matth. 3, 14. 15: *διακωλύειν, πρέπον ἐστίν, δικαιοσύνη* — in Matth. 5, 21—24: *ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις, προσφέρειν τὸ δῶρον, ὑπάγειν, διαλλάττεσθαι, θυσιαστήριον* — in Matth. 5, 33—37: *ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις, ἐπιορκεῖν, ὀμνύειν, μέλας, πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως* — in Matth. 6, 7: *βαττολογεῖν, οἱ ἐθνικοί, πολυλογία* — in Matth. 18, 17. 18: *παρακούειν, ἐκκλησία, ὁ ἐθνικός, δέειν, λύειν* u. s. w.

Indem aber Weiß trotz dieses eigenthümlichen Sprachcolorits die meisten dieser Zusätze zur Logiaquelle rechnet, bringt er nicht nur falsche Züge in das Bild dieser ältesten Evangelienschrift, sondern es ist ihm auch nicht gelungen, den eigenthümlichen judenchristlich-essenischen Geist zu fassen, welcher gerade in den Zusätzen des griechischen Matthäus sich kund giebt. Vgl. die Charakteristik in meinen Prolegomenen zur Dogmatik (das Formalprinzip des Protestantismus) S. 49—56. Nur in einer Hinsicht hat Weiß das Tendenziöse dieser Zusätze wohl erkannt, sofern er wiederholt hervorhebt, daß die Persönlichkeit des Petrus in den von der eigenen Hand des Redaktors herrührenden Ergänzungen eine besonders auffallende Rolle spiele. Wenn nun dieselben Zusätze (in ihrer Vollständigkeit erkannt) die meisten hervorstechenden Züge des gemäßigten (essenischen) Judenchristenthums (Eidesverbot, Virginität, Chiliasmus, Verehrung des altheiligen Jerusalems, Sabbathismus, allegorische Deutung des A. T. u. A.) in sich einschließen, mithin

---

[1]) Es gehört mithin nicht blos V. 19, wie Weiß entschieden will, sondern auch V. 18 dem Zusatze des Redaktors an, während dagegen V. 17 bestimmt und deutlich den Sprachcharakter der Logiaquelle an sich trägt.



das eigenthümliche Christenthum der Nazaräer repräsentiren, welchem selbst ein Justinus Martyr zuneigte und welches später bei dem Compromiß zwischen Paulinismus und Judenchristenthum in die altkatholische Kirche einging, und ferner wenn dieses nazaräische Christenthum (abweichend vom streng jüdischen Ebionitismus, welcher in Jacobus dem Gerechten sein Vorbild sah) die Person des Petrus als seinen Vertreter erkor (man vergleiche die Rolle, welche Petrus in den Clementinischen Homilien spielt), so wird dieser petrinische Zug in den Zusätzen des canonischen Matthäus, mit den anderen essenisch-judenchristlichen, d. h. nazaräischen, Elementen derselben Matthäus-Zusätze in Verbindung gesetzt, in Bezug auf die eigenthümliche Tendenz des griechischen Matthäus die richtige Fährte der Erkenntnis zeigen und dann auch das thematische: ὅτι ναζωραῖος κληθήσεται Matth. 2, 23 als bedeutsamen Wegweiser erkennen lassen.

Jedenfalls hat Weiß durch das Hineintragen der dem griechischen Matthäus eigenthümlichen judenchristlich-essenischen Elemente in die Quelle das Bild der Logia Matthäi bedenklicher gestört, als dadurch, daß er das Vorhandensein dieser Quelle bei Lukas in ihrer ganzen Ausdehnung und Ursprünglichkeit, wie wir glauben, noch nicht durchschaut hat. Denn obwohl Weiß behauptet, daß an etlichen, freilich nur wenigen Stellen (so namentlich Luk. 3, 10—14; 6, 37b. 38) Lukas (der sonst so sparsam Kürzende!) eigene Erweiterungen und Zusätze sich erlaubt habe, auch nicht immer die Redestoffe an ihrer ursprünglichen Stelle bringe, so sieht doch Weiß in überaus zahlreichen Fällen (man vgl. nur S. 107, 115, 116, 118, 142, 151, 158, 163, 181, 195, 197, 209, 214, 220, 244, 255, 258, 263, 266, 267—269, 273, 298, 283. 300, 303, 323, 326, 332, 337, 342, 350, 472, 487, 511) sich genöthigt anzuerkennen, nicht nur, daß Lukas meist die Reden Jesu an ihrem ursprünglichen Quellenorte vorführe, sondern auch, daß oftmals die Logia Jesu bei Lukas „wörtlich erhalten", „merkwürdig wörtlich wiedergegeben" und in „ursprünglicher Fassung" vorhanden seien.

Dies ist ein so entscheidender Schritt vorwärts in der Rehabilitirung des Lukasevangeliums, daß dem gegenüber die einzelnen Punkte, an denen nach unserer Ueberzeugung die Originalität der Logiaquelle bei Lukas durch fortgesetzte Forschung immer noch besser sich herausstellen wird, vorläufig hier nicht weiter in Betracht gezogen zu werden brauchen.

Aus alledem aber geht doch wohl so viel hervor, daß wir dem Ziele, dessen Erreichung Weiß als die wichtigste Aufgabe der evangelischen Quellenkritik mit Recht bezeichnet, nämlich die Logia Matthäi womöglich in ihrem Wortlaute aus den uns vorliegenden Bearbeitungen derselben wiederherzustellen, immer noch nicht unmittelbar nahe sind, und daß jedenfalls über Ausdehnung, Inhalt, Urgestalt und Abfassungszeit der Logiaquelle noch lange nicht das letzte Wort geredet ist.

Zu beklagen bleibt es, daß (auf Veranlassung des Verlegers) der Logiatext, so weit ihn Weiß erkannt zu haben glaubt, in vorliegendem Werke nicht, wie es im Markusevangelium zur großen Erleichterung des Quellenkritikers geschehen war, und wie es hier wenigstens durch gesperrten Druck ebenfalls ohne zu große Mühe hätte hergestellt werden können, als solcher kenntlich gemacht ist.

Ueberhaupt in quellenkritischer Hinsicht war wohl das Markusevangelium von Weiß eine größere That, als sein Matthäusevangelium ist.

Dagegen bezeichnet das neueste Werk nach der exegetischen Seite einen

ganz wesentlichen Fortschritt, auch in der Form. Die Sorgfalt und die Umsicht bei der Behandlung aller einschlägigen Fragen, das liebevolle Eindringen in die Wurzeln des Textes, das Aufdecken der ursprünglich demselben einwohnenden Gesichtspunkte, das abgeklärte Urtheil anderen Exegeten gegenüber, dürften dieses Werk nicht nur als auf der Höhe wissenschaftlicher Schrifterklärung stehend, sondern auch in methodischer Hinsicht als bahnbrechend erscheinen lassen, indem es zeigt, welche reiche Befruchtung die Schriftexegese aus der Quellenkritik empfängt und wie ohne die Hilfe letzterer mit wissenschaftlicher Evangelienerklärung Niemand mehr vor die Oeffentlichkeit zu treten wagen sollte.

Zeulenroda, am 18. Okt. 1876. P. prim. A. Resch.

Historische Theologie.

Verhandelingen rakende de natuurlijke en geopenbaarde Godsdienst. Uitgegeven von Teyler's Godgeleerd Genootschap. Nieuwe Serie. Derde Deel, 1. Stuck. Te Haarlem, bij de Erven F. Bohn, 1874.

Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testaments. Von Dr. Willibald Beyschlag, ordentl. Professor der evangelischen Theologie zu Halle. Von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Harlem, Erben F. Bohn, 1874. 112 SS.

Die genannte Gesellschaft hat im Jahre 1872 die Preisaufgabe gestellt: „Was lehren uns die Schriften des Neuen Testamentes, sowohl über die ursprüngliche Verfassung der christlichen Gemeinden, als über die Veränderungen und Modificationen, welche darin vorgegangen sind, während der Zeit, in welche die Entstehung jener Schriften fällt?“ Dazu erzählt der Verfasser: „Das in den Bereich meiner Studien fallende Thema reizte mich, die Mußestunden eines ländlichen Aufenthaltes zur Aufzeichnung meiner betreffenden Anschauungen zu benutzen und dieselbe dem Urtheil der hochverehrlichen Gesellschaft vorzulegen.“ Und die hochverehrliche Gesellschaft hat das Erzeugnis der Mußestunden des ländlichen Aufenthaltes preiswürdig gefunden. So ist die Schrift veröffentlicht worden.

Der Verfasser hat sich sein Thema getheilt in folgende Abschnitte: 1) Die Gemeinde-Idee Jesu. 2) Die urapostolische Gemeindeordnung. 3) Die paulinische Gemeindeordnung. 4) Die Gemeindeordnung der Pastoralbriefe. 5) Der weitere Kirchenverband der neutestamentlichen Zeit. Hieraus geht die historische Anlage des Ganzen hervor. Die Ausführung hat zum Theil mehr einen pastoralen Charakter, denn sie macht mancherlei Anwendung auf die Gedanken und Verhältnisse der Gegenwart und verfolgt mit Lebhaftigkeit das Ziel, die Meinungen von biblischer Begründung des kirchlichen Amtsbegriffes ihrer Richtigkeit zu überweisen. Es ist zu wünschen, daß sie viel gelesen werde, denn sie ist ganz geeignet, mit gefälliger und zugleich erbaulicher Darstellung den Ergebnissen unbefangener Forschung, welche sie in allen Hauptsachen vertritt, Eingang zu verschaffen. Wenn ich sage, daß sie die Ergebnisse der historischen Forschung vertrete, so möchte ich darum nicht durchweg für die Methode, und ebenso wenig für die Vorstellung vom historischen Verlaufe der Dinge einstehen. Die letztere geht durchgängig dahin, daß zuerst die Idee selbst da ist, während die wirklichen Verhältnisse noch in ganz flüssigem und elementarem Zustande sich befinden, und daß dann erst in zweiter Stufe sich die Idee in bestimmten Einrichtungen verkörpert. In der Wirklichkeit ist die Sache wohl etwas anders, sofern wir uns überhaupt im Zusammenhange der Geschichte vorfinden. Die Neubildungen wachsen nicht blos aus der Idee, sondern immer aus schon irgendwie gegebenen Umständen heraus, und ihr Anfang pflegt mit der Vergangenheit behaftet zu sein.

Machen wir die Anwendung bei dem ersten Abschnitte. Man kann mit dem Verfasser ganz einverstanden sein, daß in den uns überlieferten Aussprüchen Jesu überall die Gemeinde als solche, und nicht ein Kirchenamt als Grundlage gedacht

ist, daß auch der Apostolat nicht eine neue Priester- und Schriftgelehrten-Herrschaft bedeuten sollte. Aber ob es so ganz sicher ist, daß nur ein „übertriebener Skepticismus" die directe Herkunft der Rede Matth. 18 aus dem Munde Jesu bezweifelt, ist eine andere Frage. Man darf wohl für die Lehre Jesu von den Parabeln über das Himmelreich ausgehen, aber der Uebergang zur ἐκκλησία wird doch etwas zu leicht gemacht, wenn man aus Taufe und Abendmahl kurzweg die Kirchenstiftung Jesu beweist. Was Jesus gesprochen hat und wie es zu verstehen ist, muß doch offenbar danach beurtheilt werden, daß er zwar sicher eine Religion, aber ebenso sicher noch keine Kirche gegründet hat. Da ist eben nicht blos eine Idee der Anfang, sondern gegebene Verhältnisse, und zwar recht spröde, und die Größe der Idee liegt darin, daß sie zunächst noch in diesen verhüllt bleibt.

Wenn Jesus selbst schon eine Gemeinde in diesem Sinne gegründet hatte, wo bleibt dann dieselbe in der urapostolischen Zeit, in welcher die Christen noch Juden sind? Da ist dann nach der Darstellung des Verfassers wieder zuerst blos die Idee da, und anfangs gar keine Sorge, ihr den Körper der Einrichtungen zu geben, deshalb auch noch naives Fortleben in den alten Formen, erst allmählich schafft das Bedürfnis neue. Wie aber, wenn eben Jesus selbst schon diese Form geschaffen hatte? Ich meine fast, wir andern haben es da leichter, die wir annehmen, daß Jesus dies nicht gethan, und daß die Männer der urapostolischen Zeit eben deswegen Juden blieben, weil sie es noch waren, und die Idee selbst bei ihnen erst Gestalt gewinnen mußte. Nach des Verfassers Darstellung verläuft der Proceß gar reinlich in drei Stufen, S. 31 f. Erst ist das Amt nur da in der Gemeinde als solcher, dann ist es da als persönliches durch Gabe und Bedürfnis, endlich drittens wird es zur bewußten Institution. Aber bei dieser philosophischen Construction kommen verschiedene geschichtliche Dinge nicht ganz zu ihrem Rechte. Vor allem die Apostel, und sodann die jüdischen Gewohnheiten. Noch weniger stimmt damit wohl die Quelle, von welcher der Verfasser ausgeht, nämlich die Apostelgeschichte. Als historische Quelle muß dieselbe etwas vorsichtiger angewendet werden. Nimmt man sie aber so sicher, wie sie hier angewendet wird, wo bleibt dann ihre Erzählung 8, 14 ff., daß der heilige Geist gar nicht anders mitgetheilt werden kann, als durch die Handauflegung der Apostel? Hier zeigt sich wohl, daß etwas mehr kritische Bedenken nicht immer vom Uebel sind. In anderen Fällen dürfen wohl auch die Thatsachen, die in der Apostelgeschichte ohne Zweifel richtig überliefert sind, etwas mehr berücksichtigt werden. Nach S. 40 ist das erste Amt, das der Sieben (Diakonen) später, als die Gemeinde sich wieder nach der Verfolgung sammelte, durch das zweite, das Aeltesten-Amt, ersetzt worden, weil das frühere naive Verhältnis sich nicht wiederherstellen wollte, und man genöthigt war, sich „selbständiger und förmlicher" als eigene Synagogengemeinde zu constituiren. Aber was uns die Apostelgeschichte, und nicht nur sie, sondern auch Paulus von der späteren Zeit in Jerusalem berichten, spricht nicht dafür; die Masse unter den Christen wollten, wie es scheint, jetzt erst recht Juden sein und bleiben. Im übrigen ist nicht zu begreifen, warum die Vermuthung Baur's, es habe in Jerusalem von Anfang an Presbyter gegeben, so „ganz unglücklich" sein soll; damit wenigstens, daß ja dann die Presbyter den Tischdienst hätten übernehmen können, ist sie nicht beseitigt. So weit kann man überhaupt nicht aus der Apostelgeschichte argumentiren, welche ja offenbar von dem Ursprung der Presbyter selbst keine Vorstellung hat. Will man aber den älteren Ursprung des Presbyterates nicht annehmen, so bleibt kaum eine andere Annahme übrig, als daß die Leitung eben vorher ganz in den Händen der Apostel war. Damit bleibt man wenigstens der Apostelgeschichte treuer, als mit einer so vagen Vorstellung über anfängliche Autonomie der Gemeinde, in welcher bloß eine Art moralischer Autorität der Gemeinde besteht.

Die „paulinische Gemeindeordnung" ist nun eigentlich das, wovon eine historische Untersuchung ausgehen sollte, weil sie bei aller Dürftigkeit der Nachrichten doch dasjenige ist, worüber wir eine erste Quelle haben. Ich habe mir erlaubt, in einer ungefähr gleichzeitig mit dieser Schrift entstandenen Abhandlung, Jahrbücher 1873, S. 631 ff., diesen Weg einzuschlagen, und halte ihn heute noch für den fruchtbarsten. Hier ist dann allerdings die paulinische Lehre vom

σῶμα Christi und den Charismen wesentlich in Betracht zu ziehen, und es werden dadurch von vorneherein gewisse falsche Vorstellungen von Amt und Autorität ausgeschlossen; ob man aber auch hier wieder die Idee voraus stellen und die Institutionen ganz als Niederschlag derselben ansehen darf, ist eine andere Frage. Schließlich kommt mit allem dem der Verfasser doch auch nicht weiter als wir anderen, vgl. S. 82, nämlich zu der Erkenntnis, daß es eine besondere paulinische Verfassung eigentlich nicht gegeben, daß sie wahrscheinlich in den Grundzügen mit der judenchristlichen identisch, und die Grundlagen überall die einfachen Einrichtungen der Synagoge waren. Nur ganz einverstanden aber kann man damit sein, daß die vorzugsweise ideale und ethische Betrachtung der Dinge bei Paulus erklärt, warum in seiner Darstellung die Institutionen so wenig hervortreten, und dadurch zuweilen der trügerische Schein entsteht, als seien sie noch gar nicht vorhanden. Was über die Autonomie der Gemeinde, den gliedlichen Dienst an derselben, die Freiheit der Lehrfunktion, die Abwesenheit eines sogenannten geistlichen Amtes ausgeführt ist, ist alles gewiß ganz gut und trefflich für diejenigen eingeschärft, die es noch immer nicht begreifen wollen. Aber ob damit so gar keine Autoritätsstellung zusammenzudenken sei, ist noch nicht ausgemacht, und was nach Paulus die Apostel sind, was er selbst war und ausübte, kommt so nicht zu seinem Rechte. Wir dürfen uns aber nicht blos so im allgemeinen halten, unser Einblick in das Verfassungsleben der Gemeinden läßt uns, wie ich glaube, doch noch manches viel bestimmter erkennen.

Daß die Pastoralbriefe besonders genommen werden, ist nur zu billigen, und ist erfreulich zu sehen, wie fest allmählich hier die Ergebnisse der Kritik stehen. Ebenso richtig ist der Nachweis, daß die Grundlage, die ursprüngliche Stellung des Presbyterates, auch in dieser nachapostolischen Zeit noch erhalten ist, daß aber eine neue Zeit sich in dem Begriffe der Weihe zum Amt und in der Neigung ihm das Lehrgeschäft zu übertragen, kund giebt. Aber ein Element dieser neuen Phase vermissen wir ganz in dieser Darstellung, nämlich die Stellung des Timotheus und des Titus selbst, der Aposteldelegaten, wie man sie wohl genannt hat. Dieser Punkt scheint mir fast der Hauptpunkt in der neuen Stellung zu sein, und ich hätte sehr gerne die Ansicht des Verfassers darüber gehört.

Den Schluß also bildet der Abschnitt über den Verband der Kirchen in der apostolischen Zeit. Recht ansprechend wird hier dargelegt, daß doch die Urapostel kein Regierungscollegium bildeten, auch Paulus kein Gewaltherrscher war, daß kein independentistisches Princip da ist, aber zunächst eben die Gemeinde das erste war. Doch ließe sich über die Autorität ebenso wie über den Verband, die Forderungen der Conformität, die historische Gestaltung des Verhältnisses noch dies und das ergänzen. Wenn endlich zum Schlusse das Apostelconcil noch als Vorbild und Vorspiel der evangelischen Synode angeführt wird, so beruht dies doch wohl auf einer etwas kühnen Vergleichung, namentlich wenn man dabei die Erzählung des Paulus selbst über jene Vorgänge in Jerusalem im Auge behält.

Tübingen, Juni 1876. C. Weizsäcker.

Ueber die psychologische Methode in der Dogmatik und ihr Gegensatz gegen die Metaphysik.

Mit besonderer Beziehung

auf Dr. Rich. Adalb. Lipsius,

Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. 1876.

Von

Dr. J. A. Dorner.

Der Herr Verf. hatte bisher durch verdienstvolle historische Arbeiten, z. B. über den Gnosticismus, über die Quellen des Epiphanius, die Chronologie der Päpste rc. sich einen geachteten Namen in der Theologie erworben, über Gegenstände der systematischen Theologie aber sich nur gelegentlich, z. B. in seinen Streitschriften gegen den Generalsuperintendenten Dr. Koopmann, und der Natur der Sache nach fragmentarisch ausgesprochen. Auch in vorliegendem Werk nimmt die Geschichte der Dogmen einen bedeutenden Raum ein und dasselbe zeigt hierin achtungswerthe Studien. Aber zugleich betritt er nun den Boden der eigentlichen Dogmatik, allerdings so, daß er in vorliegender Dogmatik Historiker insofern bleibt, als es sich ihm darin nicht um das Objektive, in sich Wahre, sondern um die Beschreibung der psychologischen Beschaffenheit der christlichen Frömmigkeit handelt, also um diese historische oder empirische Erscheinung, welche christliche Frömmigkeit heißt. Doch bleibt er nicht bei dem bloßen historischen Bericht über die christliche Frömmigkeit etwa in der protestantischen Kirche stehen, sondern geht auch durch Kritik der Dogmen zu der Erörterung fort, ob der Glaube, oder bestimmter die Vorstellungen des Glaubens so beschaffen seien, um den Angriffen der Wissenschaft gewachsen zu sein.

Dabei gehört aber der Herr Verf., wie schon die Vorrede bekennt, zu der Reihe jener Theologen, die alles Vertrauen zu einer Erkennbarkeit Gottes und göttlicher Thaten, ja überhaupt zur Erkenntniß von Insichwahrem und Nothwendigem verloren haben und denen folgerichtig nichts als Empirismus übrig bleibt. Trotz dieses Standpunktes

eines resoluten Nichtwissens oder Nichtswissens in Beziehung auf Uebersinnliches und Göttliches ist aber der Herr Verf. nicht gesonnen, den Anspruch auf Wissenschaft aufzugeben. Zwar eigentliches Wissen haben nach ihm nur die exakten Wissenschaften, vornehmlich die Naturwissenschaften: und nicht etwa nur die Theologie bleibt im Nichtwissen stehen, dasselbe Schicksal, wie er versichert, trifft auch die Philosophie; Metaphysik ist ihm eine Art Schwärmerei, denn selbst die Idee des Absoluten entnimmt die Philosophie nicht, wie noch Schleiermacher meinte, einem Gebiet des objektiven Wissens, sondern lediglich dem Gebiet der subjektiven Religion. Aber er hegt die Zuversicht, seinen Standpunkt des Nichtwissens wissenschaftlich begründen und die Dogmatik zu einer Wissenschaft dadurch erheben zu können, daß er ihr eine Religionsphilosophie zur Grundlage gibt, die in ihrer Methode sich möglichst den exakten Wissenschaften anzuschließen habe. Freilich, ob ein Gott ist oder nicht, darüber soll der Religionsphilosophie ein wissenschaftliches Urtheil so wenig zustehen, als der Religion oder Metaphysik; das wäre „transcendent“. Sie hat als Wissenschaft bei der Empirie stehen zu bleiben. Sie muß, abgesehen etwa von historischem Stoff (kritischer Religionsgeschichte), Analyse des psychologischen Phänomens der Religion sein, also zeigen, wie im Wesen des Menschen und den nothwendigen Aeußerungen dieses Wesens, wie es nun einmal ist, es begründet sei, daß im Menschen das entstehe, was wir Frömmigkeit nennen, und zwar, daß ohne eine Einwirkung Gottes auf den Menschen die Entstehung der Religion begreiflich sei. Denn ein Recurs auf Gott wäre bereits nicht mehr wissenschaftlich. Also ob Gott sei oder nicht sei — dem Menschen ist einmal Frömmigkeit wesentlich.

Eine Untersuchung über den Begriff des Wissens überhaupt, von dem es abhängen müßte, ob es nicht ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen und ein Sicherkennbarmachen Gottes ebensowohl geben kann, als die sinnlichen Dinge sich erkennbar zu machen wissen, findet sich nicht in dem Werk, sondern es wird nur in Beziehung auf das „religiöse Erkennen“ behauptet und im Einzelnen an den Hauptdogmen durchzuführen gesucht, daß die Menschen, die für die Erkenntniß der sinnlichen Welt gut ausgestattet seien und in diesem Gebiet es zu einem leidlich festen, vertrauenswerthen, ja zur Kritik von Anderem (z. B. der Religion) geeigneten Wissen bringen, für das Erkennen im Gebiet des Uebersinnlichen und Göttlichen ungenügend ausgestattet seien. Der menschliche Geist sei an seine Kategorien

gebunden, die für die sinnliche Welt wohl geeignet seien, aber auf Gott schlechthin keine Anwendung finden sollen. Daher fallen wir wesentlich und nothwendig an allen Orten und Enden in Widersprüche, wenn wir Göttliches darstellen oder denken wollen, was wir doch andererseits nicht lassen können, wenn nicht der Puls des religiösen Lebens in Stockung kommen soll. Darum kann er auch in seiner Religionsphilosophie keinen Ertrag an positiver Erkenntniß des objektiven Gegenstandes der Religion gewinnen.

Das Werk zerfällt nach einer Einleitung in die theologische Prinzipienlehre, S. 18—160, und in das dogmatische System, zu welchem sich das Prinzip entfalte, S. 191—873. Wir verweilen für unsern Zweck vornehmlich bei der ersteren.

In der Einleitung dispensirt er sich ernstlichst von der Pflicht wissenschaftlicher Begründung der Glaubenslehre unter der unbegründeten Behauptung, daß dieses zu Hegelianismus, zu Auflösung der Religion führen müßte. Dem skeptischen Zersetzungsprozeß gegenüber, dem die Methode des Herrn Verf. verfällt, möchte doch das begeisterte Vertrauen zur Wahrheit und die Ergänzung der Analyse durch speculative Synthese, die Hegel eignen, ein sehr heilsames Ferment bilden, über das man nicht so leicht geschürzt hinwegspringen darf. Die wissenschaftliche Begründung des Christenthums kann ferner selbstverständlich nicht das Christenthum erzeugen, sondern nur Erkenntniß — eine Erkenntniß seiner Begründung sein wollen, die möglicher Weise Selbstbegründung ist. — Es soll, meint Dr. L., selbst das jenseits der Aufgabe der Dogmatik liegen, das Recht der christlich-religiösen Weltbetrachtung zu prüfen; höchstens möge die Glaubenslehre den Nachweis liefern, daß unter den möglichen Lebensansichten die christliche die befriedigendste sei. Zu „Ansichten" scheinen nun zwar Gedanken, womöglich vertrauenswerthe, zu gehören. Allein wissenschaftlich betrachtet soll es dabei bleiben, daß alle Aussagen der Dogmatik nur Hypothesen seien — wobei übersehen scheint, wie viel Wissen, auch apriorisches, dazu gehört, um zu wissen, welches die möglichen „Lebensansichten" sind. — Andererseits habe die Dogmatik „gewissermaßen" das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Was für Religionsphilosophie zunächst nur Aussage von subjektiver Gültigkeit ist, das suche der Dogmatiker zu objektiv gültigen Aussagen zu erweitern, nämlich „für seine Glaubensgenossen", aber eine Pflicht, eine sittliche oder andere Nothwendigkeit, den christlichen Glauben anzunehmen,

kann, nach dem Verf., nicht nachgewiesen werden. — Das einemal heißt es: die Glaubenslehre müsse den festen Boden der Wissenschaft unter ihren Füßen behalten (warum soll sie die Wissenschaft nicht lieber in sich als unter sich haben?) und das „Recht" ihrer religiösen Lebensansicht „bewähren". Andererseits soll dieses nur dadurch geschehen, daß sie die religiösen Thatsachen erfahrungsmäßig feststellt (was Alles bringt die Erfahrung!) und darauf weiter baut, so zwar, daß sie sich hütet, mit den Wissenschaften der sinnlichen Empirie, die eigentlich allein den Namen einer Wissenschaft verdienen sollen, in Collision zu kommen, zufrieden, wenn diese, die in dem Reich der Wissenschaft als die Gesetzgeber behandelt werden, ihr eine Stelle übrig lassen. In diesen gequälten Wendungen bestraft es sich, daß der Herr Verf. so leichtgläubig sich die Sätze hat aufdrängen lassen, welche nur den „exakten Wissenschaften", deren Gegenstände sinnlich und handfest sind, den Charakter der Wissenschaft zugestehen, ja nur in endliche Erkenntniß den menschlichen Geist einmauern wollen. Denn andererseits reagirt doch immer wieder die Natur der Sache oder sagen wir lieber, des Herrn Verf. bessere theologische Natur gegen jene ihr aufgedrungenen Sätze, und durch das stete Alterniren und Gegeneinanderwirken dieser entgegengesetzten Faktoren entsteht dann ein in wissenschaftlicher Beziehung unbefriedigendes oder unbehagliches, in religiöser Hinsicht unheimliches Schwanken, das sich durch die ganze Arbeit hindurchzieht und uns nirgends für die religiöse christliche Weltansicht einen festen objektiven Boden übrig läßt, indem selbst die Existenz Gottes wissenschaftlich, also auch für die Wissenschaft des Glaubens nur eine Hypothese bleiben soll — eine Stellung zur Sache, die sich auch von Schleiermacher nur unvortheilhaft unterscheidet, dessen Dialektik, so wenig sie ein concretes Wissen von Gott erreicht, doch dem objektiven Bewußtsein ein Wissen von Gott als die nothwendige Voraussetzung *alles* Wissens zuschreibt.

Doch gehen wir zur näheren Schilderung seines Verfahrens über, wie sich dasselbe in seiner Prinzipienlehre darlegt. Die Religion, beginnt er, im Gegensatz zu ihren Verächtern, ist ein im Wesen des Menschen nothwendig gegründetes Phänomen, aber sie ist (das fordere der Standpunkt wissenschaftlicher Forschung!) nicht aus einer übernatürlichen, dem Menschen von außen zugekommenen Uroffenbarung, sondern *aus dem Wesen seines Geisteslebens und dessen innerer Entwickelung zu erklären.* Die Religionsphilosophie, diese nothwendige wissenschaftliche Voraussetzung für die Dogmatik,

die das entscheidende Wort über das religiöse Erkennen (S. 64—89), seine psychologischen Bedingungen und Formen zu sprechen hat, soll nicht blos nichts von einer objektiven Gottheit an sich, sondern auch nichts über die Objektivität des religiösen Verhältnisses aussagen können; sie soll nur mit der menschlichen Vorstellung von der Realität des religiösen Verhältnisses zu thun haben. Sie weiß nicht mit Schleiermacher etwas von einem Getroffensein des frommen Subjekts durch die Wirkung der gegenwärtigen und objektiven göttlichen Macht, sondern hat nur die empirisch-psychologische Analyse des menschlichen Wesens nach der Seite durchzuführen, daß die religiöse Lebensansicht als eine, im geistigen Wesen des Menschen, wie es nun einmal ist, nothwendig begründete nachgewiesen werde. Man könnte sich gefallen lassen, daß hiermit das Recht der Religion wenigstens subjektiv begründet sei, wenn die sonstige geistige Constitution des Menschen damit in harmonischem Einklang, und nicht der kritische Verstand genöthigt wäre, dasjenige wieder zu zerstören, was die Religion bedarf. Wir werden später sehen, ob jenes der Fall, fragen aber zunächst: Wie bringt nun der Menschengeist nach seinem Wesen, und zwar nothwendig, ohne Mitwirken Gottes aus eigenen Mitteln die Religion hervor, der doch, nach des Verfassers eigener Ansicht, die Nothwendigkeit beiwohnt, in ihrer „Vorstellung" auf Gottes lebendiges Wirken in dem Frommen zurückzugehen, dieses Wirken aber, wie das Sein Gottes als wahrhaft objektiv und nicht blos als selbstgemachte Vorstellung zu denken?

Der Verf. antwortet: Der Mensch hat ein unmittelbares Bewußtsein davon, ein höheres Wesen zu sein, als die ihn umgebenden Naturwesen. Gleichwohl trifft ihn das gemeine Schicksal alles Endlichen, er findet sich im Conflikt mit der Abhängigkeit von der Natur, dem todten Mechanismus, dem blinden Ungefähr, dem er als Naturwesen unterworfen ist. Um nun als selbstbewußtes Ich sich dem allem gegenüber behaupten zu können, „postulirt" er eine geistige Macht, welche die schädlichen oder förderlichen Einflüsse des äußeren Lebens und den gesammten Causalzusammenhang beherrscht (S. 21). Der Glaube an eine solche höhere Macht, die das empirische Dasein beherrsche, also darüber hinausliege, sei immer einem Bedürfniß der Selbstbehauptung oder des Freiheitstriebes des persönlichen Menschengeistes entsprungen (S. 23). Falsch sei es, mit Schleiermacher S. 27 das religiöse Verhältniß auf das Abhängigkeitsbewußtsein zu beschränken.

Gewiß gehört namentlich zu den höheren Stufen der Religion auch die Freiheit und der bewußte Akt persönlicher Beziehung auf Gott. Allein die Ableitung des Verf. macht die Idee Gottes zu einem bloßen Postulat, also Produkt der sich selbst behauptenden menschlichen Freiheit, ohne sich dabei auf eine Gotteserfahrung zu stützen. Es wird aber wohl dabei bleiben müssen, daß das Grundlegende in der Religion die Abhängigkeit und das absolute Abhängigkeitsbewußtsein ist, schon weil die Freiheit selber, wie der Fromme weiß, sich nur Gott verdankt. Diese Ableitung der Frömmigkeit tritt ihr also zu nahe, indem sie ausschließt, daß die Religion durch das Bestimmtwerden oder das Empfangen einer göttlichen That, die allerdings thatsetzend ist, zu Stande kommt. Auf der andern Seite hat diese Ableitung eine gewisse Verwandtschaft mit der Ableitung der Religion aus der Furcht (natürlich um die Furcht los zu werden, vgl. S. 22), und entspricht weder der Würde der Religion noch des Menschen. Denn aus dem bloßen Bedürfniß der Selbstbehauptung der Welt gegenüber soll jenes zur Aushülfe dienende Postulat stammen. Vielmehr aber ist das des Menschen Würde, zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft, zum Wechselverkehr mit Gott selbst als einem in sich selbst werthvollen Gut befähigt und berufen zu sein. Auch die angebliche Nothwendigkeit des menschlichen Wesens, eine solche höhere Macht zu postuliren, ist durch den Verf. nicht erwiesen. Das unläugbare Vorkommen von Solchen, von welchen die Gottesidee noch nicht, oder nicht mehr postulirt ist, gibt dem empirischen Standpunkt des Verf., der gleichwohl auf eine Nothwendigkeit ausgeht, einen tödtlichen Stoß. Er kann nicht widerlegen, daß der Menschengeist, statt in besagter Weise wie als Hülfssatz eine ihm objective höhere Macht zu postuliren, nicht vielmehr durch Insichgehen, durch Zusammenfassung seiner selbst jene höhere Macht in sich vermuthen oder finden könne, die den immerhin nur endlichen, feindlichen Mächten gewachsen sei. Auch ist mit dieser Ableitung die Idee einer *unendlichen* Macht, und ein *absolutes* Abhängigkeitsgefühl noch gar nicht erklärt, denn bei ihr müßte das Postulat einer nur quantitativ höheren Macht genügen. Unbefangen wird daneben wieder von einem Innewerden des gegenwärtigen *göttlichen Wirkens* im eigenen Selbst gesprochen (S. 28). Aber es ist nicht ersichtlich, welche Stelle dieser objektiven Macht zur Hervorbringung der Religion bleiben soll, und es ist nach dem Standpunkt des Herrn Verf. mehr als zweifelhaft, ob jenes Innewerden als Innewerden eines Objektiven von dem

„Wissen" wird stehen gelassen werden. Ist die Meinung die, daß der Mensch den Freiheitsakt seiner Erhebung über das Endliche zugleich als Wirkung der höheren Macht erfahre? und diese eine unanfechtbare Gewißheit von sich selbst dem denkenden Geiste gebe? Aber dann mußte nicht auf die blos immanente Entwicklung des Menschen mit Ausschluß übernatürlicher Offenbarung zurückgegangen werden. Ferner wäre ja damit ein Wissen von der Realität dieser objektiven höheren Macht gegeben, was der Verf. ablehnt, auch würde dazu nicht passen, daß die Idee dieser höheren Macht lediglich durch seine Erhebung über das Endliche und durch das ihr dienende Postulat, das der Mensch macht, zu Stande kommen soll. Die Freiheit darf in der Religion mit der Abhängigkeit nicht coordinirt werden, sonst ist die Freiheit als Beschränkung der Abhängigkeit zu denken. Eine solche Beschränkung der Abhängigkeit liegt auch in dem Satz des Verf. S. 28: „mit demselben Recht, wie von einer schlechthinnigen Abhängigkeit, könnte auch von einer schlechthinnigen Freiheit geredet werden", ohne daß er sich mit Schleiermacher's schlagenden Gegengründen auch nur versucht auseinander zu setzen. Die Demuth, wodurch wir selbst in unserm Sein, also absolut, uns von Gott abhängig wissen, kann bei solcher Beschränkung der Abhängigkeit für die Frömmigkeit nicht mehr die Basis bleiben. Vielmehr aber ist die Freiheit des Menschen eine von Abhängigkeit umschlossene, und die Abhängigkeit so zu denken, daß Gottes Wirken Freiheit, freie menschliche Persönlichkeit setzt, die von Gott durch Gott weiß, nicht blos ein Postulat ihres Selbstbehauptungstriebes aufstellt. Der Verf. zeigt hiervon selbst eine Ahnung, wenn er, z. B. § 32, die Erhebung über die Endlichkeit sich zugleich mit dem Innewerden unserer Abhängigkeit von Gott vollziehen läßt, und zwar nicht dieses von jener ableitet, vielmehr, S. 35, zugibt, daß das religiöse Bewußtsein von einer zuständlichen Bestimmtheit, also von einem Gefühlsmoment, anhebe. Freilich, wie es zu diesem Gefühl komme, macht er nicht klar, da er es „wissenschaftlich" nicht zulässig findet, auf Gott, die übernatürliche Ursache, zurückzugehen. Aber dadurch bringt er sich in's Gedränge und in Widerspruch. Einerseits soll das Bedürfniß der Selbstbehauptung es lediglich sein, was uns zum Postulat jener höheren, aller Endlichkeit überlegenen Macht drängt; andererseits soll das religiöse Bewußtsein von einem religiösen Gefühl anheben. In dem Letzteren scheint doch wieder zu liegen, daß nicht ein menschlicher Freiheitsakt das Erste sei, da das religiöse Gefühl nicht durch den Willen gesetzt

sein kann, sondern nur durch das, was sich zu erfahren gibt. Aber wenn solche Stellen auch offen zu halten scheinen, daß eine objektive Einwirkung Gottes stattfinde, ja wenn er gleich § 34 sagt: nie sei die Religion ohne ein Moment des gegenständlichen Bewußtseins: dabei bleibt er doch immer wieder stehen, daß es kein objektives religiöses Wissen gebe. Vielmehr, das Verhältniß des religiösen Gefühls zum Vorstellen und Erkennen wird in folgender Weise beschrieben, der man nicht eben das Lob der Klarheit wird geben können.

§ 38. Die Religion bethätigt sich als frommes Gefühl oder als ein Innewerden unserer Abhängigkeit von Gott [1]), und als religiöser Trieb, oder als Akt der Erhebung über den endlichen Causalzusammenhang hinaus zu Gott; und zwar ist § 39 ein (religiöses) Gefühl Ausgangspunkt und Ziel einer bestimmten religiösen Thätigkeit; andererseits wird der religiöse Trieb von dem religiösen Gefühl irgendwie erregt und zu einem weiteren Akt der Selbstbethätigung aufgefordert. (Die erste Bethätigung scheint die mit dem Innewerden der Abhängigkeit gegebene Erhebung zu Gott zu sein.)

§ 40. Jedes religiöse Gefühl ist daher (?) immer zugleich von einer religiösen Anschauung oder einem Akte der bildenden Phantasie, als unmittelbarer, innerer Bethätigung des religiösen Triebes begleitet, und jede religiöse Anschauung von einer Bestimmtheit des Gefühls, welches der Bethätigung der religiösen Phantasie ihre bestimmte Richtung gibt. Werden wir in einem bestimmten Moment unserer Abhängigkeit religiös inne, so ist solches Innewerden zugleich eine innere Nöthigung (nicht etwa, sich Gottes bewußt zu werden, das wäre schon irgendwie ein Denken, sondern) sich über die endliche Bestimmung des Ich zu einer inneren Anschauung des göttlichen „Wirkens" zu erheben. Die Idee Gottes wird so lediglich zu einem Product der Phantasie; der Gedanke der Vernunft hat damit nichts zu thun. Allerdings gehört es (S. 9 und 10) zu den Grundtrieben menschlicher Natur, das Sichtbare und Endliche transcendiren zu wollen, das ist der Philosophie und Religion gemeinsam, denn Einheit der Erkenntniß, eine einheitliche Weltanschauung ist uns Bedürfniß, und dazu gehört Zusammenfassung der unendlichen Vielheit in die Einheit des Weltganzen oder die Idee des Universums, und anderer-

[1]) Der Verf. läßt es leider in der Schwebe, ob dieses Innewerden Wirkung jenes selbstgemachten Postulates, oder aber Gottes sei. Viele Ausdrücke weisen auf das Letztere; die Consequenz seines „wissenschaftlichen" Ableitungsversuches der Religion drängt zur ersteren Annahme.

seits der Begriff einer letzten Ursache. Bevor beides gefunden ist und bevor der Geist sich über die endliche Welt zu der Idee der Einheit und des Ganzen, des Unendlichen und Ewigen erhoben hat, gibt er sich nicht zufrieden. Aber diese oberste Einheit kommt nach dem Verf. in der „Erfahrung“ nicht vor, diese kennt nur Einzelnes in seiner Bezogenheit auf anderes Einzelne; die exakte Wissenschaft kennt daher in ihrem Bereich weder die Idee einer letzten Ursache, noch des Weltganzen. Die Religion, und durch sie die Philosophie dagegen, die beide ohne jene beiden Ideen nicht leben können, kommt zu denselben dadurch, daß das Gebiet der Erfahrung von der bildenden Anschauungskraft oder der Phantasie transcendirt wird.

Aber die Wissenschaft, dabei bleibt es, die exakte, die den Namen verdient, und die Metaphysik kommt mit ihren Mitteln ebenso wenig zu einem Universum als zu Gott, so daß mit dieser Funktion der Phantasie sich nicht etwa die Aussicht auf Bereicherung unseres objektiven Wissens eröffnet, sondern mit ihr nur subjektive Vorstellungen gegeben sind, welche auf ihre psychologische Zulässigkeit in dem Bereiche des Geistes, und ihre Vereinbarkeit mit dem exakten Wissen, geprüft sein wollen. Zwar soll mit dem Wort Phantasie der Nebenbegriff leerer Einbildung oder eines willkürlichen Vorstellungsspieles nicht verbunden werden. Ja an einer späteren Stelle (S. 36) braucht er dafür wenig präcis auch den Ausdruck „Vernunft“, und ihre Thätigkeit ist ihm (S. 9) Speculation, Bethätigung des Vernunfttriebes. Aber in verhängnißvoller Weise verwechselt er dabei Inhalt und Form, und schreibt der Phantasie nicht blos die Form zu, in welche der geistige Inhalt gebracht wird, sondern auch die Erzeugung des objectiven Inhaltes selber, obwohl noch eine Ahnung von dem wirklichen Sachverhältniß darin liegen kann, daß er durch die Bestimmtheit des Gefühls der Phantasie ihre Richtung will geben lassen. Es liegt diese Ahnung dann darin, wenn in dem religiösen Gefühl ein Element objektiven Erkennens, ein Wissen davon enthalten ist, nicht blos mit sich selbst zu thun zu haben. Aber dieses Element wäre zu fixiren und weiter zu entwickeln gewesen.

Doch hören wir weiter, was der Hr. Verf. über das Thun der Phantasie auf Anregung des Gefühls der Abhängigkeit von der Welt und des Triebes sie zu transcendiren zu sagen weiß.

Da jenes Gefühl immer in einen bestimmten Moment fällt, § 40, und von der gefühlten Abhängigkeit des Ich in seiner Bestimmt-

heit und mit seinem Bewußtseinsmaterial umfaßt wird, so trägt das Abhängigkeitsgefühl eines bestimmten Moments auch die Beziehung auf dieses sinnliche Material an sich, und das trägt sich auch auf jenes nothwendig und unwillkürlich entstehende Anschauungsbild über, allerdings so, daß das Sinnliche dieses Bildes unbewußt zum Symbol eines Uebersinnlichen und Geistigen geworden ist, dessen wirksame Gegenwart der religiöse Trieb in dem gegebenen Lebensmomente ergreift. Diese Thätigkeit der Phantasie, das Erzeugen dieses Anschauungsbildes ist es, „wodurch sich dem Menschengeist die Sphäre des übersinnlichen Seins erschließt", aber freilich ohne ein Wissen von der Wahrheit desselben (für das Wissen bleibt Gott Hypothese), ferner vermöge seiner sinnlichen Naturbestimmtheit nur in mehr oder minder sinnlich-bildlicher Form, die es verfälscht und verunreinigt.

Durch das Letztere soll das Recht und die Nothwendigkeit einer nachfolgenden Verstandeskritik über die Phantasiethätigkeit und ihre Produkte begründet werden, die in so unvollkommener sinnlicher Form den religiösen Anschauungsgehalt enthalten. Die Art und Richtung in dieser Kritik, die er des Weiteren allen einzelnen dogmatischen Lehrstücken zu Theil werden läßt, geht dann darauf aus, den religiösen Gehalt, das Uebersinnliche von jeder Verunreinigung durch Sinnliches und Endliches möglichst zu befreien.

Bevor wir sehen, was er zu dem Verunreinigenden und Falschen rechnet, müssen wir fragen: wer hat die Kritik zu üben, und nach welchem Maßstab? Für das Falsche kann das Criterium, scheint es, nur in der Wahrheit liegen; ein Wissen von übersinnlicher Wahrheit soll es aber nicht geben. So scheint die Kritik entwaffnet, die Frömmigkeit aber, wie Falsches sie auch enthalte, autonom zu sein. Welchen Weg schlägt nun Dr. L. ein? Der Maßstab, mit dem er die religiösen Anschauungsbilder mißt, ist ihm „die Idee des Absoluten". Aber woher kommt ihm diese? Er antwortet (S. 184 ff.): „indem die denkende Betrachtung die im religiösen Verhältnisse erfahrene Abhängigkeit, im Vergleich mit jeder anderweiten Abhängigkeit im Wechselverkehr des Menschen mit seiner Welt, als eine schlechthin andersartige erkennt, schreitet sie nothwendig dazu fort, die Vorstellung von der höheren Macht, von welcher der Fromme sich abhängig fühlt, zu dem Begriffe des Absoluten zu vollenden." Sonach hat die Idee des Absoluten ihren Ursprung in der Reflexion über den geistigen Gehalt der religiösen Weltbetrachtung, sie stammt nicht aus der wissenschaftlichen Erkenntniß der äußern Erscheinungswelt, kommt vielmehr erst

durch ein Ueberschreiten des Gebietes exakt wissenschaftlicher Forschung zu Stande. Denn, wie bemerkt, alle Kategorien haben allein auf dem Gebiet des empirischen Daseins Gültigkeit: erstreckt man ihren Gebrauch darüber hinaus, so verwendet man sie in einem, von ihrem sonstigen Gebrauch wesentlich abweichenden Sinn, den der Verfasser ohne weiteren Beweis für unzulässig erklärt. So z. B. die Kategorie der Causalität, wenn sie für den Begriff der Aseität Gottes verwendet werden sollte.

Wenn nun die Idee des Absoluten lediglich der Religion entstammt, welche das Postulat der höheren Macht aufstellt und nothwendig die unmittelbare Erfahrung transcendirt, „um eine einheitliche Weltansicht zu gewinnen“, S. 186, so gibt sie damit kein Recht zu der Hoffnung auf Erweiterung des Wissens — die Religion ist ja nur ein subjektives psychologisches Phänomen und alle Glaubenssätze sind wissenschaftlich betrachtet bloße Hypothese — dagegen stellt sich durch das empirische Vorhandensein frommer Gemüthszustände die Aufgabe (S. 186): die Reflexion auf deren geistigen Gehalt rein durchzuführen und das ist ihm mit der Aufgabe identisch, den Begriff des transcendenten Grundes, der uns bei der religiösen Weltbetrachtung nothwendig entsteht, auf seinen geistigsten Ausdruck zu bringen und in seinem geistigen Gehalte wirklich durchzudenken. Sein Gedanke also ist: mag immerhin die Idee des Absoluten und ihr geistiger Gehalt bloße Hypothese sein, und nicht eine objektive, wissenschaftliche Wahrheit bezeichnen: sie ergibt sich doch für den Frommen bei denkender Betrachtung daraus nothwendig, daß er faktisch über alle sinnliche und endliche Abhängigkeit transcendirt, und die (geglaubte) Abhängigkeit von einer höheren, im Transcendiren erfaßten Macht, als eine höhere im Vergleich mit aller endlichen Abhängigkeit erkennt. Es erhellt von selbst, daß diese Idee des Absoluten nur negativer Art, wesentlich nichts als Negation des Sinnlichen und Endlichen sein muß, sein positiver geistiger Gehalt kann auf diesem Wege nicht gefunden werden. Er nennt zwar später das Absolute den Realgrund, das ideale und teleologische Prinzip alles endlichen Daseins, aber von Realem wie von Idealem und Teleologischem wissen wir nach ihm nur aus der Welt der Wirklichkeit. Diese aber existirt nun einmal nur in bestimmten und einzelnen Gestalten, in räumlicher und zeitlicher Begrenztheit, was alles auf die Idee des Absoluten nicht übertragen werden darf. Dieses ist vielmehr als schlechthin erhaben über alles Endliche und Viele zu setzen, obwohl es doch als idealer und realer

Grund des Vielen soll zu denken sein, mithin in sehr wesentlicher Beziehung zu demselben scheint gedacht werden zu müssen. Es soll erhaben sein auch über alle Unterschiede in sich selbst, damit es nur das eine mit sich schlechthin Identische sei. So erhellt, daß in diesem Absoluten auch die Unterschiede der realen Macht, des Idealen und Teleologischen nicht als wirkliche Unterschiede festzuhalten sind, sondern daß wir, um das Absolute nicht falsch, im Widerspruch mit seiner Entstehung aus der Negation des Endlichen zu denken, dasselbe als das schlechthin Unbestimmte und Unterschiedslose denken müssen. So erst haben wir es als das nicht Sinnliche, nicht Endliche, nicht Einzelne gedacht. Kein Wunder, daß er (S. 206) zugesteht, daß dieser Begriff ohne Widerspruch nicht wirklich könne vollzogen werden, woneben unbefangen S. 197 als nothwendig ausgesagt wird, daß die Dogmatik ihren Bestimmungen die Idee des Absoluten irgendwie zu Grunde lege, und daß diese (an ihr selbst unvollziehbare) Idee als unentbehrlicher regulativer Kanon für die Kritik und Umbildung der religiösen Vorstellungen von Gott gelten müsse.

Seine Idee des Absoluten, obwohl er sie als unvollziehbar bekennt, handhabt er nun als kritischen Kanon so, daß er an allen Aussagen über Gott, die vom religiösen Bewußtsein mögen gemacht werden, meint Widersprüche entdecken zu können. So zergehen ihm die einzelnen göttlichen Eigenschaften, statt gesicherte und objektiv unterschiedene Bestimmungen dem Gottesbegriff einzutragen, an inneren Widersprüchen. Gottes Sein ist über die Zeit schlechthin nur erhaben, aber ebenso auch sein Wirken, wenn es gleich als zeitlich „erscheint" (S. 227), so daß also Gott, während er doch Schöpfer, Erhalter und Regierer einer nicht blos scheinbar wirklichen und werdenden Welt ist, in keinerlei positiver Beziehung zur Zeit stünde. Er scheint (S. 242) nicht zu sehen, daß er das göttliche Wissen unzuläßig beschränkt, und Gott in eine deistische Erhabenheit rückt, wenn er von dem göttlichen Wissen das Wissen davon ausschließt, was jedesmal vergangen, gegenwärtig oder künftig in der wirklichen, nicht nur idealen Welt ist. Indem er die göttliche Zeitfreiheit (und ähnlich verhält es sich mit seiner Raumfreiheit) nur negativ zu fassen, ein positives Verhältnis Gottes aber zur Zeit nicht zu denken weiß, so bedroht sein falscher, nur negativer Begriff der Ewigkeit die Realität der Welt und ihrer Geschichte. Denn hat Gott zu Raum und Zeit mit ihrer vielfältigen Erfüllung kein positives Verhältniß, ja ist auch der Begriff der Causalität nicht anwendbar auf Gott, sondern ist sein

positives, reales Verhältniß nur „Erscheinung", so fehlt der Welt das Prinzip der Wirklichkeit, und er muß bei der bloßen, wissenschaftlich nicht begründeten Behauptung, daß sie sei, stehen bleiben. Selbst die ethischen Eigenschaften Gottes können von diesem gänzlich unfruchtbaren und negativen Begriff des Absoluten nicht verschont bleiben. Als Beispiel seiner Kritik möge weiter erwähnt werden, daß er den Unterschied von Gottes Sein und Wirken, Können und Wollen, Rathschluß und Ausführung, ja auch Wissen und Wollen aufzulösen sucht, daß er nicht ohne Heftigkeit und übel angebrachten Spott die Annahme innertrinitarischer Unterschiede in Gott als Phantastereien und Mythologien darstellt, weil durch alles dieses Verendlichungen Gottes im Widerspruch mit seiner absoluten Sichselbstgleichheit oder mit dem Begriff des Absoluten gesetzt würden! Man sollte meinen, daß den Verfasser der dem Historiker ziemende Respekt vor so vielen und großen Geistern, Philosophen wie Lessing, Hegel, Schelling und Theologen von solcher vulgären Redeweise hätte abhalten sollen, noch mehr die Pflicht des Historikers, sich auch in Gedankengänge, die ihm selber nicht sympathisch sind, verständnißvoll zu versetzen.

Was den Begriff der Persönlichkeit Gottes anlangt, so ist dieselbe nach ihm der religiösen Erfahrung gewiß, aber ebenso bestimmt ist nach ihm der Gedanke derselben eine Verendlichung Gottes (also unwahr). Im religiösen Verhalten steht nach Dr. L. Gott dem Menschen als Du dem Ich gegenüber, aber Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ihm zuzuschreiben, würde ihn zum Einzelwesen machen und dadurch verendlichen, obwohl er andererseits nicht verkennt, daß beides Gott absprechen soviel wäre, als Gott zum unpersönlichen Dasein erniedrigen. Wie löst sich ihm nun sein Widerspruch? Der Fromme hat damit vorlieb zu nehmen, daß Gott ihm als persönlich „erscheine", sich ihm kund gebe, als wäre er persönlich, während sein inneres Wesen als persönlich nicht prädicirt werden darf, da wir von demselben nichts wissen. Aber wir sollen doch wissen, daß die Persönlichkeit ein Widerspruch gegen sein absolutes Wesen wäre: also scheint diese Auskunft mehr einer Ausflucht ähnlich, da wir die Idee des Absoluten als Kanon für alle dogmatischen Aussagen zu brauchen haben, diese aber den Begriff der Persönlichkeit als Verendlichung Gottes, als Verwandlung desselben in ein Einzelwesen verurtheilt. Indem er so den Menschen als frommen und den Menschen als denkenden zerreißt, fällt ihm gar nicht bei, ob denn der Mensch als Frommer Gott als persönlichen festhalten könne, wenn ihm als Den-

keudem feststeht, daß er als persönlich nicht dürfe gedacht werden? Gottlob ist aber die Einheit des Menschen so tief begründet, daß sie gegen solches Zerfallen als gegen eine Krankheit, bei der die Religion wie das Wissen ersterben müßte, zu reagiren nicht unterlassen kann.

Wiederholt beschuldigt er die Dogmatik, daß sie, indem sie unter den göttlichen Eigenschaften nicht bloße subjektive Begriffe oder Relationen zur Welt verstehe, sondern Vollkommenheiten des Wesens, dabei Gott als „Einzelwesen" vorstelle, dem sie nur Eigenschaften des menschlichen Geisteslebens in's Ungeheure gesteigert zuschreibe, während das „Einzelwesen" der Idee des Absoluten widerspreche. Aber mit diesem Vorwurf hätte der Verfasser die Dogmatik verschonen sollen. Gewiß ist der Begriff des Einzelwesens, sofern sein Correlat die Gattung ist, auf Gott nicht anwendbar, aber den Gattungsbegriff wendet die christliche Dogmatik nie auf den Gottesbegriff an, nicht einmal in der Trinitätslehre, sie subsumirt also auch nicht Gott unter den Gattungsbegriff von göttlichen Wesen, und eher kann man Diejenigen der Anwendung des Gattungsbegriffs auf Gott beschuldigen, die, wie Scholten u. A., Gott als Allpersönlichkeit gedacht wissen wollen. Dagegen kann die Dogmatik mit Recht fordern, daß man Ernst mache mit der objektiven Unterscheidung Gottes von der Welt, wenn man, wie der Verfasser doch thut, den Pantheismus ablehnen zu müssen glaubt. Ist aber Gott von der Welt objektiv und real unterschieden, so ist er allerdings etwas Bestimmtes, das an dem, was er nicht ist, sondern setzt, seine logische Grenze hat; die logische Grenze ist aber keine reale Schranke für Gott, sondern ruht nur auf dem Satz des Widerspruchs, nach welchem A nicht zugleich non A ist. Eine Schranke kann Gott an der Welt nicht haben, weil er dasjenige bestimmte, d. h. von allem Anderen unterschiedene Wesen ist, das die universale Potenz von allem Dasein nicht nur war, sondern in jedem Momente ist. Das ist seine, ihn von allem Anderen unterscheidende Einzigkeit und Bestimmtheit, daß er der ewige, universale Grund alles Daseienden ist, des Universums lebendige Möglichkeit ewig in ihm ruht.

Des Verfassers Idee des Absoluten ist nothwendig auch von den weittragendsten Folgen für die ganze Auffassung des Christenthums, namentlich in seinem Verhältniß zum Geschichtlichen. Da nämlich Gott zu Raum und Zeit eine nur negative Stellung haben, und über alles in Raum und Zeit gegebene Sinnliche und Endliche nur schlechthin erhaben sein soll, so würde eine Veränderung in seinem

Wirken eintreten, wenn er in einer gegebenen Zeit etwas wirkte, was er nicht ewig gleich wirkt. Eine Veränderung in seinem Wirken aber würde, da Sein und Wirken untrennbar eins in ihm sein sollen, auch ein veränderliches Sein in ihn hineintragen. So folgt, daß er seinerseits nur ewig dasselbe wirkt, und daß alles Werden, die ganze Geschichte entweder nur Schein ist, oder ausschließlich auf die Seite der Welt so fällt, daß sie ohne Gottes Mitwirkung alles producirt, und das wäre Deismus. Aber auch dabei wäre nicht stehen zu bleiben, denn die Frage bliebe übrig, woher diese in so unendlicher Mannigfaltigkeit sich explicirende Welt? Die göttliche Kraft, die von ihrem Sein wie von ihren Gedanken und von ihrem Willen alle Unterschiede ausschlösse, könnte auch nicht mehr die Ursache des Vielen und Unterschiedenen sein. Was bliebe also übrig, als zum Dualismus übergehend zu sagen, daß die Welt nicht könne aus Gott entstanden sein, also in noch ganz anderem Sinne ihre Ableitbarkeit aus Gott in Abrede zu stellen, als der Verfasser auf seinem Standpunkt des Nichtwissens thut? Da bliebe, wenn nicht Gott überhaupt entbehrlich und nur Welt sein solle, etwa für Gott, dem die von ihm nicht gesetzte Welt gegeben wäre, übrig, noch der ewig gleich wirkende Stachel ihrer Bewegung zu sein, ewig gleich auf ihre Vollendung als das Ziel hindrängend, welches eigentlich das von ihm ausschließlich Gewollte wäre; sie aber setzte, durch das ihr eingepflanzte Gesetz des Werdens, seinem Wirken eine erfolgreiche Hemmung entgegen. Das wäre das so viel berufene Unbewußte, das aber ebensogut zur Welt gerechnet werden kann. Auch das will der Verfasser nicht. Aber so Vieles auch durch jene abstrakte Idee des Absoluten räthselhaft und verworren bleibt, das ist um so sicherer, daß Dr. L. dem Geschichtlichen ohne Unterschied eine wesentliche Bedeutung nicht abzugewinnen weiß. Da Geschichtliches nur in concreter Form, in bestimmten endlichen Gestalten auftreten kann, ihm aber das Göttliche nur das schlechthin Unbestimmte, Unendliche ist, so kann er nicht zugeben, daß die Welt die wirkliche Offenbarungsstätte Gottes sei. Endliches und Unendliches bleiben ihm ewig schlechthin geschieden, eine Lebenseinheit des Göttlichen und Menschlichen bleibt ausgeschlossen — Finitum non capax infiniti. — Er schärft daher wiederholt als wichtigste Aufgabe der Wissenschaft ein, das Geschichtliche, das seiner Natur nach vergänglich sei, und das Prinzip der christlichen Religion immer vollkommener zu unterscheiden. Das Wesen des Christenthums oder sein religiöses Prinzip sei nicht mit irgend einer bestimmten Erscheinungs-

form (also auch nicht mit Christi Person!) zu identificiren. Das religiöse Prinzip des Christenthums sei nichts Geschichtliches, sondern ein allgemeines Uebergeschichtliches, S. 114. 541. „Ist das Christenthum wirklich die ewige Religion, so kann man sein Wesen nicht festbinden wollen an eine Zeitbildung (etwa das urapostolische oder paulinische Christenthum) und an Zeitverhältnisse, die als solche wandelbar und vergänglich sein müssen. Vielmehr kann dieses Wesen nur in einem Thatbestande gefunden werden, welcher als solcher über allen Zeitenwechsel erhaben ist, also (?) in einem Complex innerer Vorgänge zwischen Gott und Mensch und innerer Erfahrung des Menschen in diesem Wechselverhältniß.“ Als ewige, vollkommene Erlösungsreligion könne das Christenthum nur mit Erfolg vertheidigt werden, wenn es in seiner reinen Geistigkeit erfaßt, das Bleibende in ihm von dem Vergänglichen immer reiner und sicherer ausgesondert werde. Das Wesen des Christenthums sei gar nichts anderes als das in ihm enthaltene religiöse Grundverhältniß selbst, die Gotteskindschaft, die auf der ewigen sich selbst gleich bleibenden Väterlichkeit Gottes ruhe. Diese und das ewige Vaterverhältniß Gottes zu den Menschen, wurzelnd in Gottes Liebe, muß zwar den Menschen zum Bewußtsein gebracht werden, das ist die unbedingt nothwendige Heilsordnung oder der einzige Heilsweg. Aber das Vaterverhältniß Gottes zu den Menschen ist nicht geschichtlich, etwa durch Christus als Versöhner, bedingt, wie denn auch andere Religionen Antheil am Heilsbesitz haben; sondern es kommt nur darauf an, daß das Bewußtsein der Gotteskindschaft, das vollkommene religiöse Verhältniß erreicht werde, das an und für sich von Jesu Person unabhängig ist. Außerhalb seiner Person und Gemeinschaft ist es allerdings nicht (vollkommen?) erreicht, weil in ihm, dem Höhepunkt der religiösen Gesammtentwickelung der Menschheit, das vollkommene religiöse Verhältniß offenbar geworden ist. Aber ein Hauptirrthum, nämlich der doketische, wäre es (S. 117), wenn man die menschliche Persönlichkeit Jesu mit der in ihr verkörperten Idee der Gottessohnschaft schlechthin identificiren wollte. Nach Dr. L. wäre sonach das, was man bisher Doketismus nannte, nämlich die einseitige Betonung des idealen Christus (oder des „Prinzips“) gegenüber dem Historischen, die rechtgläubige Lehre, die Lehre dagegen, daß die Menschwerdung des Logos in Jesu ihre volle Verwirklichung erreicht habe, der doketische Irrthum. — Gewiß geht das Kindschafts- oder Sohnes-Verhältniß nicht in der Person Jesu auf, das hat auch die Kirche nie gelehrt, wohl aber ist unser

Kindschaftsverhältniß, der Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit der väterlichen Liebe gemäß, nur durch das versöhnende und erlösende Werk dessen, der Gottes- und Menschensohn in Einer Person ist, gegründet. Von einer Erwerbung des Heils durch Jesus Christus, namentlich von einem Versöhnungsakt desselben kann bei dem Verfasser nicht die Rede sein. Es bedarf auch dessen bei der „ewigen Väterlichkeit" Gottes nicht. Im Gegentheil wäre es gegen die Idee der Absolutheit Gottes, wie der Verfasser sie denkt, wenn einer einzelnen historischen, also vergänglichen Erscheinung die Bedeutung zugeschrieben würde, daß sie in den ewigen Erlösungsrathschluß als eine unter Kindschaftsverhältniß selber begründende Causalität aufgenommen wäre. Glaubt die Kirche das anders, so muß über solche paulinische Theologumena zur rein geistigen Auffassung nach dem Verfasser fortgeschritten werden.

Es bedarf wohl nicht, die Consequenzen seiner Idee des Absoluten und ihrer kritischen Handhabung in Beziehung auf die einzelnen Glaubenslehren weiter zu verfolgen oder auch nur z. B. zu zeigen, welche Folgen für die Lehre von der Sünde seine Behauptung hat, daß in Gott zwischen Wissen und Wollen nicht dürfe unterschieden werden. Wir wenden uns lieber einem kritischen Ueberblick über die gezeichnete Prinzipienlehre zu.

Vor allem wird seine Stellung zu den exakten Wissenschaften und zur Metaphysik zu beanstanden sein. Er meint, daß das Gebiet der Endlichkeit uns ein wirkliches, wahres, d. h. „exaktes" Wissen gewähre, indem wir zwar für Endliches ausgestattet seien, für Unendliches aber nicht. Aber die Lobpreiser der Wissenschaften, die auf das Gebiet der endlichen Welt als der einzigen sich beziehen, mögen sich erst fragen, ob sie das Kantische Räthsel des Dings an sich losgeworden sind, das alle Objektivität, also auch all ihr vermeintliches objektives Wissen, in Frage stellt. Sie mögen prüfen, ob nicht ihr vermeintliches Wissen, wenn nicht eine Metaphysik zu Hülfe kommt, sich in ein bloßes Bewußtsein von subjektiven Affektionen der Sinne, in Erscheinungen ohne ein Erscheinendes, also in Schein und leere Vorstellung, in puren Idealismus auflösen müßte, der nicht im Geringsten an Objektivität etwas vor den gleichfalls nothwendigen religiösen Phänomenen, dem Innewerden Gottes, wissenschaftlich voraus hätte. Denn das kann doch fürwahr nicht zu Gunsten der Wissenschaften endlichen Erkennens entscheiden, daß die letzteren allgemein zugänglich seien, und gemeingültige Wahrheiten enthalten, während

die Religion nicht Sache Aller, ja in ihren höhern Formen eine Sache verhältnismäßig Weniger sei. Empirisch betrachtet ist sogar die Religion ein weit allgemeineres Gut der Völker als die Wissenschaft. Sodann, wie verhält es sich in Wahrheit mit der Befriedigung strengerer wissenschaftlicher Forderungen in den Wissenschaften der endlichen Dinge? Man pocht auf die fortschreitende Erkenntniß der Gesetze und die wachsende Einsicht in die Nothwendigkeit des Verlaufes in den Gebieten, denen diese Gesetze gelten. Das muß sicher Gegenstand der Freude für jeden das Wissen Hochschätzenden sein. Aber haben wir denn mit der Erkenntniß der Nothwendigkeit, daß die Gebiete, denen die Gesetze gelten, ihnen wirklich unterthan sind (gesetzt, sie wäre auf rein empirischem Wege erreichbar), auch nur einen Anfang der Erkenntniß von der Nothwendigkeit dieser Gesetze selber? Die Frage woher? warum? zu welchem Zweck? diese Gesetze selber seien, denen, wenn sie sind, allerdings alles ihnen Zugehörige unterthan ist, führt, man wolle oder wolle nicht, doch zu der bei vielen jetzt verpönten Metaphysik zurück. Das Wissen von dem Grunde oder der Nothwendigkeit ihres Seins ist mit dem empirischen Wissen von ihrer Facticität noch nicht gegeben. Diese aber schwebt ohne das Erstere wissenschaftlich in der Luft, weil die bloße Empirie die Schwäche aller Induktionsbeweise nicht überschreiten kann.

Was nun aber die Idee des **Absoluten** anlangt, mit der der Verfasser kritisch operirt, so ist es eigenmächtig, wenn er der Metaphysik jedes Wissen von Gott absprechen und die Idee Gottes nur aus der Religion stammen lassen will. Es mag das für manche Gegner der Philosophie eine wohllautende Rede sein, aber die wissen, was Religion ist, werden das timeo Danaos anzuwenden haben, da sich mit der Religion schwerlich der wissenschaftliche Skepticismus verträgt, dem auch die Gottesidee nur eine wissenschaftliche Hypothese oder ein Postulat des menschlichen Triebes ist, für den Zweck seiner Selbstbehauptung das Endliche zu transcendiren. Und wenn es zu den Grundtrieben menschlicher Natur gehört, das Sichtbare und Endliche transcendiren zu wollen, wenn dieser Grundtrieb der Philosophie und Religion gemeinsam ist, mit welchem Recht wird nur der Religion zugeschrieben, dieses Transcendiren vorzunehmen, während doch nicht minder der denkende Geist und die Philosophie das Bedürfniß einer einheitlichen Weltanschauung hat, die ohne die Idee des Universums und der letzten Ursache nicht möglich ist? Ja wie kann die Religion selber die Idee der höheren Macht ohne Denken erfassen?! Aber

freilich wir Menschenkinder, für unser Denken in Kategorien gebannt, die schlechthin auf das Unendliche nicht anwendbar seien, die wir aber gleichwohl darauf anwenden müssen, wenn das Unendliche nicht für uns nicht sein soll, können, meint der Verfasser, nicht anders als das Objekt der Religion verunreinigen und verfälschen, und daher eben soll die Kritik aller religiösen Aussagen mittelst der „reinen Idee des Absoluten" vollzogen werden. Allein da das Unendliche, wenn überhaupt gedacht, in jenen es entstellenden Kategorien gedacht werden muß, so scheint der unternommene Reinigungsprozeß eine Danaidenarbeit. Ja das Unternehmen selber ist nur begreiflich, wenn doch noch in dem Verfasser eine leise Hoffnung auf Erreichbarkeit eines Wissens existirt. Man muß um so geneigter zu der letzteren Annahme sein, weil, wie es scheint, das Werk der Messung der religiösen Aussagen an der Idee des Absoluten gar nicht ernstlich unternommen werden könnte, wenn nicht doch noch einiges Vertrauen zu einer Objektivität und Erkennbarkeit dieses Absoluten berechtigt wäre. Denn bliebe es bei seinem Satz, daß die Idee des Absoluten nicht blos kein Wissen enthalte, sondern auch an ihr selber unvollziehbar sei, so käme heraus, daß er seine Kritik nach einem unvollzogenen, ja unvollziehbaren Begriffe vollziehe. Nach der durchgehenden Ansicht des Verfassers ist es einerseits für uns eine geistige Nothwendigkeit, die Gottesidee zu postuliren, andererseits wird aber die Idee des Absoluten, sobald sie gedacht wird (und gedacht scheint doch Gott werden zu müssen, wenn er postulirt werden soll), durch das Denken selber verfälscht, ja sonderbarerweise zum Gegentheil ihrer selbst, zu etwas Endlichem gemacht, und nur in dem Gefühl einer eigenartigen Abhängigkeit soll eine gewisse Erhebung über das Endliche zum Unendlichen enthalten sein. Aber was ist das für eine unselige Constitution unseres geistigen Wesens, wenn wir einer doppelten, entgegengesetzten Nothwendigkeit unterliegen, wenn wir ebenso nothwendig, als wir Gott vorstellen, ihn falsch, nicht blos unvollkommen, denken müssen! Was kommt da anderes heraus, als, was für die Religion wahr ja nothwendig unserem Gemüthe ist, das ist für das Denken und seine Organisation unwahr? Während das Herz ein Christ ist, soll der Verstand nicht nur ein geborener, sondern ein unbekehrbarer Heide sein. Nur so kann da der Annahme einer doppelten Wahrheit oder der sogenannten doppelten Buchhaltung ausgewichen werden, wenn an aller Gewißheit von etwas Objektivem, Göttlichem verzagt, und den religiösen Gefühlen überlassen wird, gleichgültig gegen die Wahr-

heit, losgebunden von jeder objektiven Norm und jedem Maßstab, sich willkürlich und autonom zu bewegen. Aber die Wahrheit ist so eng mit der Religion verbunden, daß Gleichgültigkeit gegen sie schon Verfälschung der Religion wäre.

Noch auf eine andere bedenkliche Seite ist aber aufmerksam zu machen, wozu die Methode des Verfassers besondere Veranlassung gibt. Gibt es keinerlei objektives Wissen von dem Göttlichen, sondern bringt, wie angeblich die Religionsphilosophie zeigt, nur der Mensch Religion hervor dadurch, daß er, um sich selbst der Endlichkeit gegenüber zu behaupten, die höhere Macht postulirt, deren Bild aber, wie die Phantasie es sich nicht willkürlich, sondern nothwendig entwirft, an dem innern Widerspruch leidet, das Unendliche repräsentiren zu sollen, aber nothwendig mit Endlichkeit behaftet zu sein: so ist Feuerbach in einer günstigeren Lage als der Verfasser und die Versuchung wäre stark genug, mit der Idee des Göttlichen zu brechen, sie nur aus einer psychologisch zu erklärenden Illusion, aus einer Projektion des menschlichen, sein selbst nicht mächtigen Geistes, aus einer Art geistiger Krankheit zu erklären, kurz, sie als ein nur störendes Produkt des Aberglaubens anzusehen. Man könnte die Gedanken des Verfassers weiter führend sagen: jene religionsphilosophische Analyse der Religion und ihrer Vorstellungswelt habe ihr Werk erst vollbracht, wenn sie die Idee Gottes aufgelöst habe als subjektive Illusion. Denn abzuleiten sei sie ohne Zuhülfenahme von außen kommender göttlicher Selbstmittheilung oder Offenbarung, aus rein innerer Entwickelung als subjektives Produkt des Geistes, leiste auch für die Erweiterung der Erkenntniß nichts, wohl aber sei sie geeignet, den Geist in unentrinnbare Widersprüche zu verwickeln, daher sich empfehlen müsse, die Idee des Göttlichen, die nur ein selbstgeschaffenes Räthsel bilde, aufzugeben. Der Verfasser zeigt selbst ein Gefühl von der Gefahr seiner rein immanenten und doch nur Widersprüche schaffenden Methode, wenn sie zu Ende geführt würde, denn er sagt S. VI: „Ich finde es begreiflich, wenn man den unaufgelösten Rest, welcher mir auch nach der sorgfältigsten Analyse des psychologischen Prozesses im religiösen Verhältnisse zurückbleibt, von vorne herein als eine noch nicht überwundene sinnliche Vorstellung beurtheilt.“ Unter dem unaufgelösten Rest scheint er etwas zu verstehen, das sich nicht mehr rein aus immanenter Entwickelung oder als ein nur menschlicher Akt wolle begreifen lassen, weil da vielmehr das Eingreifen des lebendigen göttlichen Faktors vorauszusetzen sei, damit wirkliche Religion

werde. Aber statt nun den psychologischen Ort aufzuzeigen, wo ohne Unterbrechung der Continuität menschlicher Entwickelung, die göttliche Aktion auf eine Empfänglichkeit für das Unendliche treffe, weiß er nur die offenbar wissenschaftlich nicht genügende Antwort entgegenzustellen: ohne die Voraussetzung der objektiven Realität des religiösen Verhältnisses (das er vielfach auch als Wechselverhältnis bezeichnet) könne keine religiöse Weltanschauung bestehen. So wahr dieses an sich ist, so erscheint er doch den irreligiösen, z. B. materialistischen Ansichten gegenüber wehrlos, wenn er zwar den exakten Wissenschaften ein wirkliches und wahres Wissen zugesteht, aber in Beziehung auf das Göttliche die Nothwendigkeit, in Widersprüche zu fallen, behauptet, seine Erkennbarkeit leugnet und dem Menschen als denkendem Wesen die Empfänglichkeit der Intelligenz für Gott, also auch die Gott-Ebenbildlichkeit abspricht.

Alle diese Schwierigkeiten hat sich der Verfasser dadurch bereitet, daß er den Begriff des Unendlichen, auf das seine Idee des Absoluten hinausläuft, und ebenso den Unterschied zwischen Vorstellung und Denken nicht näher untersucht hat.

Er verwechselt immer wieder Unendlichkeit mit Unbestimmtheit, das Infinitum mit dem Indefinitum (ἀοριστον); jede Bestimmtheit aber mit Endlichkeit. Das ist die irreführende Anwendung des Satzes omnis determinatio est negatio. Allein Unbestimmtheit ist nicht Erhabenheit, ist kein Vorzug, im Gegentheil das Unendliche oder Absolute als nur Unbestimmtes wäre der allerleerste und kahlste Begriff. Gewiß müssen die Kategorien unseres Denkens jenen Begriff des Absoluten als eines leeren und unbestimmten aufheben, aber um diesen Begriff ist es auch kein Schade. Das gänzlich Unbestimmte ist vielmehr ein Unding wie ein Ungedanke, weil es auch nichts von sich ausschließen könnte, also ebenso gut A wie non A müßte sein können, mit anderen Worten, weil mit demselben auch der Satz des Widerspruchs fiele. Damit hängt weiter zusammen, daß der Verfasser weder den Begriff des extensiv Unendlichen von dem intensiv Unendlichen, noch die Vorstellung von dem Denken unterscheidet.

Die Zugänglichkeit des intensiv Unendlichen für den menschlichen Geist kann Niemand leugnen, der auch nur das Ethische und seine Erkennbarkeit wie Gültigkeit für uns anerkennt, mag immerhin es uns unmöglich sein, die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, der Substanz vorzustellen. Mag aber auch unser Vorstellungsvermögen noch so sehr sinnlich gefesselt und beschränkt sein, das Denken

greift über die sinnliche Empirie hinaus und ist, je mehr es nicht in bloßer Empirie oder Reflexion auf Empirisches, sondern in vernünftiger Weise seine Schwingen übt, und dem natürlichen Zug des Geistes folgt, desto mehr dem Ewigen, in sich Wahren und Guten, mit einem Wort dem Göttlichen zugewandt. Auch in diesem Sinn müssen wir mit Rothe sprechen: Omnis spiritus ales. Wo aber solches Denken die Herrschaft hat, da kann es auch ohne Gefahr des Irrens das Vermögen der Vorstellung und Phantasie zu seinem Dienst für die anschauliche Darstellung des Gedankens verwenden.

In dem Bisherigen ist die Stellung des Verfassers zu einem objektiven Wissen der religiösen Wahrheit sammt den Consequenzen dieser Stellung erörtert. Es würde aber ein unvollständiges, ja schiefes Bild seines Standpunktes geben, wenn wir nicht hinzufügten, daß er diese durchaus negative und skeptische Stellung nur gegen das Erkennen Gottes und göttlicher Dinge geltend macht, damit aber nicht die Interessen der Religion verletzen will. Gewiß ist zwar der Begriff des Glaubens, der auf evangelischem Boden die Wurzel alles christlichen Wissens bleiben muß, alterirt, wenn ihm der Keim eines wahren und objektiven Wissens ausgebrochen ist, oder wenn die „Vorstellung“ von Gott, die sich nach dem Verfasser aus dem frommen Gefühl ergibt, ohne ein Wissen zu enthalten, so einseitig als subjektiv das Produkt des Menschen im religiösen Prozeß angesehen wird, als wir es oben gefunden haben. Gleichwohl verdient es Anerkennung, daß der Verfasser die Religion nicht blos als ein Sichfühlen, oder als ein rein subjektives, vorgestelltes Verhältniß gedacht wissen will, sondern persönlich an der wahren und wirklichen Objektivität des religiösen Verhältnisses festhalten möchte. So wenig das mit seiner religiös-philosophischen Grundlegung in Eins gearbeitet ist, so zeigt doch das Werk an gar vielen Stellen, daß der Verfasser die Religion als ein gemeinsames Werk Gottes und des Menschen, nicht als ein blos menschliches Werk ansieht, auch nicht einmal in dem Sinn nur, daß der Mensch sich subjektive Vorstellungen von einem objektiven Verhältniß Gottes zu ihm mache und davon eine subjektive Gewißheit habe, aber so, daß daneben auch der Zweifel und die Leugnung dieser Objektivität berechtigt wäre oder eine Stelle haben dürfte. Er erkennt das Recht des mystischen Elementes in der Religion im Unterschied von dem Subjektivismus des Mysticismus vielfach in beredter Weise an, und macht im Einzelnen vielfach einen lebendigen, über Raum und Zeit übergreifenden concreteren Gottesbegriff geltend, wenn auch

ohne ihn mit seiner Idee des Absoluten zu vermitteln. Er unterscheidet sich durch dieses mystische Element zu seinem Vortheil z. B. von Ritschl, von dem er sich sonst vielfach zu abhängig macht. Er sagt z. B. S. 266: „Der göttliche Geist bethätigt sich im menschlichen Gemüthsleben ganz concret in einer zeitlichen Aufeinanderfolge einzelner Liebesbeweise als die ewige und doch in jedem Lebensmoment in besonderer Weise sich kundgebende Liebe, welche sich jetzt dem Sünder entzieht, um ihn zur Buße zu leiten, jetzt wieder sich gnädig ihm zuwendet und mit dem seligen Bewußtsein der Versöhnung erfüllt, jetzt den Sünder langmüthig trägt, jetzt wieder seines Elends sich erbarmt und mit ihrer Gnadenhülfe ihm nahe ist, ja ihn in ihre Gemeinschaft aufnimmt, um in ihm zu wohnen." Und damit man das nicht blos so verstehe, daß der ewig und unveränderlich gleich zu Allen, Bösen und Guten, sich verhaltende Gott dem Menschen nur verschieden erscheine, so sagt er ferner: „Der göttliche Liebeswille darf nicht mit dem Walten der göttlichen Heilsordnung überhaupt gleichgesetzt werden; das würde — möchte es auch der Spekulation zusagen, weil damit Anthropomorphismus vermieden schiene — nicht von ferne den Thatbestand des christlichen Bewußtseins erschöpfend beschreiben." „Muß schon die Spekulation die göttliche Liebe als Selbstmittheilung Gottes an den Menschen beschreiben, so ist diese Liebe (die nachher auch als eigentliche Liebe Gottes zum einzelnen Frommen bezeichnet wird) als Thatsache religiöser Erfahrung ein unmittelbares Eintreten des göttlichen Geistes in das Gemüthsleben des Menschen und ebendamit zugleich eine Selbstbeurkundung Gottes im Menschen in der Weise des Gemüthslebens, Gemüth in Gemüth." Ebenso S. 176: „Gott offenbart sich dem Glauben, Gemüth in Gemüth, durch einen zeitlichen Verlauf einzelner Akte, die durch das Verhältniß des Menschen zu Gott bedingt, jenen von der Gottesferne zur Gottesgemeinschaft führen." Aehnlich § 61, S. 50, wo er von dem „religiösen Wunder", der gegenwärtigen Beurkundung Gottes für das Bewußtsein auf zeitlich räumliche Weise durch das Medium äußerer Vorgänge in Natur und Geschichte redet, oder § 65, S. 54 von dem dogmatischen Begriff der Inspiration als der Erregung des Glaubenstriebes oder der religiösen Freiheit, durch den die gesammte Entwickelung des menschlichen Geisteslebens bestimmenden, innerhalb desselben aber in bestimmten einzelnen Geistesakten dem Menschengeist real gegenübertretenden Gott, S. 251, § 336. Das wird § 769, S. 695 auch auf die Rechtfertigung angewandt, die er in ächt

protestantischem Geist so tief und voll aufzufassen weiß, als es ohne Hereinnahme Christi als des Versöhners möglich ist. Der Vorstellung von der Rechtfertigung als einem transcendenten göttlichen Akte liegt nach ihm die Wahrheit zu Grunde, daß der Mensch sich nicht mit Gott versöhnt wissen kann, ohne diese Versöhnung als einen Akt Gottes zu erfahren, durch welchen Gott den Menschen mit sich versöhnt, oder ihn in die Liebesgemeinschaft mit sich aufnimmt. Auch gehören hierher alle die zahlreichen Stellen, nach welchen in der Religion ein Wechselverhältnis zwischen Gott und dem Menschen stattfindet, oder wonach dem Frommen Gott gegenüber steht, wie ein Ich dem Du. Endlich auch der geschichtlichen Person Christi sucht er eine gewichtigere Bedeutung zuzuschreiben. Es genügt ihm nicht, Jesus als Lehrer oder Beispiel zu denken. Das Vaterverhältniß Gottes zu den Menschen, und die Gotteskindschaft, also „die göttliche Heilsordnung ist in Jesu Christo offenbart, ebensowohl von Jesu verkündigt, als in der Person Jesu als des Christus thatsächlich verwirklicht, und dadurch zugleich der gottgewollte Heilsweg für die Einzelnen und die Gemeinschaft thatsächlich eröffnet, so daß Christus dem christlichen Glauben die persönliche Verkörperung des göttlichen Erlösungswillens oder der geschichtliche Erlöser ist“, S. 541. Allerdings daneben fehlen auch hier nicht jene Sätze von der nothwendigen Unterscheidung des übergeschichtlichen und allgemeinen religiösen Prinzips des Christenthums von dem Geschichtlichen. Das christologische Deficit, welches sich dadurch ergibt, sucht er dann nach Ritschl durch Beiziehung der „Kirche“, der religiösen Gemeinde oder des Gottesreiches zu decken, dessen geschichtlicher Stifter Jesus von Nazareth ist. S. 561 heißt es: „Die Reichsgemeinde hat in Jesu von Nazareth ihren persönlichen Begründer, und damit zugleich den, durch dessen Vermittelung der geistige Gehalt des christlichen Heils, die Versöhnung, Erlösung und Kindschaft bei Gott ein Gegenstand gemeinsamer Erfahrung und gemeinsamen Glaubens geworden ist und immer wieder wird.“ Jesus ist ihm daher nicht nur der erste der Gotteskindschaft bewußte Mensch, vielmehr indem er in Lehre und Person die Gotteskindschaft darstellt, das religiöse Verhältniß in sich verwirklicht, wird er auch der persönliche Quellpunkt für die Gemeinschaft bildende Macht des christlichen Prinzips oder Religionsstifter. Seine Gottessohnschaft sei nicht blos Vollendung seiner individuellen Frömmigkeit, sondern sein Sohnschaftsbewußtsein schließe zugleich den Willen und Beruf zur Gründung des Gottesreiches in sich, S. 541. Abgesehen

von der Frage, ob ein Zweiter in Darstellung der vollkommenen Frömmigkeit ihm, dem Urbild des sittlich religiösen Lebens, gleichkommen könne, komme ihm jener einzigartige Beruf der Stiftung des Gottesreiches zu, und daher sei die religiöse Bedeutung seiner Person für die Gemeinde die, daß er zugleich ihr persönliches Haupt sei, welches die Vielen in die Gemeinschaft seines religiösen Verhältnisses zum Vater aufnimmt. Es ist nicht ganz deutlich, ob er diesem Haupt eine bleibende Stellung in Gottes Reiche zuweist. Seine Eschatologie, in der die Auskunft zu erwarten wäre, enthält darüber keine Andeutung; eher S. 588—590, wonach die geschichtliche Person Jesu erst durch die von ihr ausgehende fortlebendige Geistesmacht aller irdischen Beschränkung entnommen, zum himmlischen König der Gemeinde erhöht, und für den Glauben zur untrennbaren Einheit mit dem christlichen Prinzipe verklärt ist. Die Worte: „für den Glauben“ mögen absichtlich beigefügt sein, da S. 536 die „Vermittlungstheologie“ getadelt wird, weil sie in dem erhöhten Christus Person und Prinzip wieder völlig identificire. Aber wird mit den Worten des Dr. L. Ernst gemacht, daß Jesus Christus als Haupt der Gottesgemeinde die Vielen in die Gemeinschaft seines religiösen Verhältnisses zum Vater *aufnehme*, was nur durch deren Antheil an seinem Geiste geschehen kann, so ist ihm eine Produktivität zur Gotteskindschaft und die Kraft der Geistesmittheilung beigelegt, die ihn über eine blos kreatürliche Stellung hinaushebt, und für die Kirche die Nothwendigkeit herbeiführt, ihm göttliches Wesen zuzuschreiben, da wir nicht mit dem Katholicismus Menschen für sich die Macht der Mittheilung des heiligen Geistes zuschreiben können. Kommt ihm aber eine solche Einzigkeit zu, so gestattet diese auch nicht, mit dem Verfasser bei einer blos natürlichen Entstehung dieser Person stehen zu bleiben, so wird dann auch der liturgische Theil des Gottesdienstes, in welchem nach S. 579 das Prädikat der Gottheit Christi sein Recht behalten soll, nicht in Gefahr stehen, der christlichen Wahrhaftigkeit zu widersprechen, eine Gefahr, die durch die Restriktion nicht beseitigt ist: „daß der religiöse Kern dieser Aussage nicht ein metaphysischer Satz sei, sondern nur ausdrücke, daß Gott seinen ewigen Liebeswillen oder die ewige Heilsordnung in Christus persönlich offenbart hat, so daß die christliche Frömmigkeit Christus als Offenbarung des innersten Wesens und Willens Gottes besitze, und in der Gemeinschaft mit ihm unmittelbar der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Gotte gewiß sei.“

Die sehr reichen historischen, besonders dogmengeschichtlichen Mit-

theilungen des Buches bieten manches Interessante. Allerdings auch Vieles, was beanstandet werden kann, Anderes, was unrichtig ist. Einige der untergelaufenen Ungenauigkeiten will ich nicht unerwähnt lassen, die vielleicht der Herr Verf. in einer zweiten Auflage verbessert. So meint er S. 229: der alte Terminus: Gott sei Actus purus oder purissimus, besage, daß sein Sein und sein Wirken zusammenfalle, ja daß sein Sein reine Thätigkeit oder lebendiges Wirken sei. Vielmehr bildet das Wort den Gegensatz gegen einen bloßen Potenzzustand Gottes und besagt, daß er nicht blos δυνάμει sei, sondern aktuell existirt (ἐνεργείᾳ). Um Gottes Wirken handelt es sich dabei noch nicht. Ob und wiefern Gott auch aktuos ist, ist eine ganz andere Sache. Auch wird S. 186 gesprochen, als wäre der Substanzbegriff identisch mit dem Begriff des als Causalität sich bethätigenden Seins. S. 477 wird den Gießenern nachgesagt, sie haben wohl die χρῆσις der göttlichen Eigenschaften gelehrt, aber die κτῆσις derselben bestritten. Allein sie haben die κτῆσις mit den Tübingern festgehalten, — denn wie hätten sie sonst von einer χρῆσις derselben reden können? — Der Streit betraf gerade nur die χρῆσις, welche sie möglichst beschränken wollten, während die Tübinger sie möglichst ausdehnten, wenn auch unter der Formel des verborgenen Gebrauchs (κρύψις τῆς χρήσεως). S. 739 heißt es: Luther habe Anfangs die transsubstantiatio noch festgehalten, habe aber 1520 sie fallen lassen, ebenso Melanchthon 1521; aber nicht blos seien die Ausdrücke der Conf. Aug. X. so gewählt, daß der deutsche Text nur auf die Verwandlungslehre zu passen scheine, sondern auch noch die Apologie enthalte in den älteren Ausgaben die (seit der Oktavausgabe von 1531 weggelassenen) Worte panem non tantum figuram esse sed vere in carnem mutari." Offenbar lauten diese Worte des Verf. so, als lehrte Melanchthon in den ältern Ausgaben der Apologie noch die Transsubstantiation. Allein vielmehr sind die lateinischen Worte nur Theile eines Citates aus Theophylakt (Vulgarius), und es ist ihm dabei nach dem Zusammenhang nur zu thun um den Nachweis, daß auch die Griechen die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl lehren. Vgl. auch Plitt, Die Apologie S. 156 f. — Auch das ist nicht richtig, was er nach Schneckenburger angibt, daß nur die Reformirten in den guten Werken eine subjektive Bürgschaft für eine berechtigte Heilsgewißheit sehen, die Lutheraner aber nicht. Das Gegentheil zeigt Apol. S. 156, § 155. Ebenso ist nach Apol. S. 126 ungenau, wenn gesagt wird, den Reformirten, aber nicht den Lutheranern habe der Glaube eine Beziehung

auf die Zukunft. Ferner ist meine Ansicht unrichtig dargestellt, wenn er mich sagen läßt, es sei in Gott eine ethische Nothwendigkeit zur Weltschöpfung, die seinem Willen vorangehe (S. 291), und sonderbar nimmt es sich aus, wenn er, der eine Erkenntniß des göttlichen Wesens leugnet, mir gegenüber, der ich sie, richtig verstanden, annehme, hier die Lehre vertritt, die ethische Nothwendigkeit sei mit der inneren Nothwendigkeit des göttlichen Wesens schlechthin Eins. Daß Gott das Gute will, und nicht das Gegentheil, ist allerdings in seinem Wesen begründet. Aber das ist noch nicht mit dem Willen der Weltschöpfung identisch, da Gott auch, und vor Allem, sich selber will. Der Wille der Weltschöpfung ist nicht ein Werk seines Wesens, — die Welt ist nicht Gott — sondern ist logisch erst eine Folge davon, daß er das Gute will, d. h. sowohl sich, das Urgute, als auch alles mögliche Gute. Ebenso ist es sehr ungenau, wenn er S. 201 u. a. a. O. als Motiv der socinianischen Gotteslehre das religiöse Interesse für einen lebendigen Gott ansieht und daher das, was er Vermittelungstheologie nennt, in diesem Stücke durchaus auf socinianischem Boden stehend findet, während doch die Hinneigung des Socinianismus zu Pelagianismus und Deismus bekannt genug ist. Zu diesem Paradoxon ist er wohl durch seine Verstimmung gegen eine theologische Richtung verführt worden, die er nach Hengstenberg's Vorgang benennt. Ob es überdem zur Wissenschaftlichkeit gehört, einen Namen zu brauchen, der alles bedeuten kann und daher nichts bedeutet, weil das „Vermitteln" nämlich des Glaubens und Erkennens nichts anderes ist, als die Wissenschaft der Theologie überhaupt, mag dahingestellt bleiben. Am auffallendsten ist, daß der Verf. S. 689 mich in Beziehung auf Rechtfertigung das gerade Gegentheil von dem lehren läßt, was mein Vortrag in Kiel ausdrücklich vertrat. Denn nichts betone ich so sehr, als daß die Gnade frei und zuvorkommend sei und nicht um des sittlichen oder religiösen Werthes des Glaubens willen dem Menschen zu Theil werde. Ich weiß mir ein solches gänzliches Fehlgreifen nur daraus zu erklären, daß Schneckenburger in seinem Opus posth., das Dr. Lipsius überhaupt mit zu wenig Kritik benutzt, die Vermuthung ausspricht, das müsse wohl meine Meinung sein, und daß Thomasius in seiner Dogmatik ihm dieses nachspricht. Ich habe aber hierauf längst ablehnend geantwortet. Um so auffallender ist aber sein Tadel in dieser Beziehung gegen Andere, als gerade s e i n e Ansicht dahin geht (S. 555), daß „an sich" (also objektiv oder von Gott aus angesehen) die Versöhnung Gottes und des Menschen die logische Folge

der Herstellung des vollkommnen religiösen Verhältnisses, der Kindschaft bei Gott ist, welche, wie er zuvor ausführt, bereits die Fähigkeit ist, Gott wahrhaft zu lieben. Der Rechtfertigung sucht er dann nur dadurch noch die erste Stelle zu sichern, daß er sagt: da der Mensch durch die Sünde mit Gott in Zwiespalt steht, so kehrt sich für uns die Betrachtung um: „der Trost der Versöhnung ist der Grund, die Herstellung der Gotteskindschaft (mit der Liebe zu Gott) die Folge." Hiernach scheint ihm das wirkliche Sachverhältniß, im Gegensatz zu meiner Betrachtung, dieses zu sein: damit, daß Gott mit dem Glauben den Keim des neuen Lebens pflanze und uns so real in das Kindschaftsverhältnis wechselseitiger Liebe setze, vollziehe er den Akt der Rechtfertigung. — Anderes, wie seine widersprechenden Aussagen über mein christologisches Werk, die wenig präcise Weise, in der er meine Abhandlungen über das Prinzip unserer Kirche und über die Unveränderlichkeit Gottes auffaßt und behandelt, übergehe ich, nicht als ob die dabei vorkommenden Mißgriffe unbedeutend wären, sondern weil es mich verdrießt, lange von mir selbst zu reden.

Der Standpunkt des Verf. erinnert vielfach an Fr. H. Jakobi mit Fries und an die ihnen sich anschließenden Theologen, die man dem ästhetischen Rationalismus zuzuweisen pflegt. Der Standpunkt des Nichtwissens ist wie bei Jakobi verbunden mit einem mystischen Element, dem unmittelbaren Innewerden Gottes, die innere Gottesoffenbarung für den Glauben hat aber eine Sprödigkeit gegen die Geschichte nicht überwunden; das religiöse Bewußtsein tritt bei beiden in Gegensatz gegen die objektive, geschichtliche Gottesoffenbarung in Christus, der in der Hauptsache nur Symbol des „Prinzips" bleibt. Doch ist auch ein Unterschied nicht zu übersehen. Der Dualismus Jakobi's zwischen Verstand und Vernunft ist weit entfernt, in wissenschaftlicher Beziehung dem Verstand, d. h. der Erkenntniß der äußeren, empirischen Welt, den Vorzug vor dem Vernehmen der Vernunft zu geben, jenem ein wahres und exaktes Wissen zuzuschreiben, dieser aber es abzusprechen, wie das Verf. auf das Schrofffste thut, sondern, auch die Erkenntniß der äußeren Welt ruht für Jakobi ebensowohl auf Glauben, wie das Vernehmen des Göttlichen, und nie würde Jakobi die Idee Gottes, verglichen mit der Welt der äußeren Empirie, eine bloße „Hypothese" zu nennen über sich vermocht haben. Und ähnlich verhält es sich mit Fries. Hieran ist wohl die Uebermacht der naturwissenschaftlichen Strömung in unseren Tagen Schuld, die auch unseren Verf. mit sich fortgerissen hat. Jakobi würde aber auch nimmer mittelst

der abstracten Idee des Absoluten, wie der Verf., die „reinigende" Kritik an der lebendigen Gottesidee des Glaubens vollzogen haben. Eine durch Abstraktion dem religiösen Bewußtsein entnommene Idee des Absoluten zur Auflösung aller lebendigen Züge der Gottesidee zu verwenden, würde ihm als ein fremdartiges, ja „heidnisches" Verstandeswerk erschienen sein, um so wunderlicher, als alle Aussagen dieser nach der Idee des Absoluten als Maßstab messenden Kritik selber nicht mehr als hypothetischen Werth haben können, so lange die Idee des Absoluten nur als eine Hypothese und als ein unvollziehbarer Gedanke dasteht.

Von Ritschl, an den er sich durch häufige Citate anlehnt, unterscheidet er sich, wie schon angedeutet, dadurch, daß er dem Religiösen im Unterschied von dem Moralischen eine selbständigere Stellung und reicheren Inhalt zu geben sucht. Ferner dadurch, daß er mehr Bedürfniß persönlicher Gewißheit von der christlichen Wahrheit, wenn auch nicht in wissenschaftlicher, doch in unmittelbar religiöser Form hat, überhaupt mehr eine Richtung auf prinzipielle Erkenntnis, während Ritschl an Stelle der hergebrachten evangelischen Prinzipienlehre (die ihm ein ἀπόκρυφον ist) das Hauptgewicht darauf meint legen zu müssen, daß wir die Heilsgewißheit durch die Kirche empfangen, was, wenn auch vielleicht gegen die eigene Absicht, nur auf ein Formalprinzip führen müßte, das durch überstürzte Hereinziehung der Kirche sich bedenklich erweiterte, wodurch aber das Spezifische des evangel. Materialprinzips verflacht und die religiöse Selbstgewißheit der christlichen Persönlichkeit zurückgestellt würde, möchte immerhin ein Surrogat dafür in moralischer Selbstgewißheit gesucht werden. Leider aber hat Dr. L. die Vortheile, die ihm sein ursprünglicher Standpunkt bot, auszunutzen unterlassen, weil seine skeptische Methode ihn fesselte: und so ist er sogar dazu gekommen, Gedanken von Ritschl über die prinzipielle Stellung der Kirche für die Heilsgewißheit zu entlehnen, die, soviel ich zu sehen glaube, der ursprünglichen Textur seiner Gedanken fremd, aber geeignet sind, das Streben nach persönlicher und prinzipieller Erkenntniß der Wahrheit zu sanfter Ruhe zu bringen. In dieser Hinsicht wird man den neulichen Ausstellungen Biedermann's gegen Dr. L.'s Werk nur beipflichten dürfen.

Was nun endlich das Verhältnis des Verf. zu Biedermann's Dogmatik anlangt, so stimmen beide einerseits in dem Concreten des Dogma gewöhnlich überein, was nicht blos aus den häufigen Berufungen auf Biedermann, sondern auch aus dem Beifall sich ergibt, den Letzterer ausdrücklich in dieser Beziehung dem Werke von Dr. L.

widmet. Biedermann's Stufe der „Vorstellung" ist auch ziemlich identisch mit Lipsius' Lehre von der Phantasie. Jedoch ereignet sich dabei der eigenthümliche Umstand, daß sie in Beziehung auf die Principienfragen möglichst weit von einander abstehen. Da bei folgerichtigem Denken aus ganz heterogenen Prinzipien auch heterogene Lehren sich scheinen ergeben zu müssen, hiervon aber das Gegentheil vorliegt, so muß zum Voraus wahrscheinlich sein, daß der eine von beiden die Consequenz seines Standpunktes nicht energisch geltend gemacht, sondern sich aus irgend welchem Grunde fremden Consequenzen gebeugt haben müsse. **Biedermann** ist in seinem guten, wenn auch jetzt zu wenig anerkannten Recht, wenn er den Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit selbst vertritt und im Interesse der Religion wie der Kirche auf das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntniß der Wahrheit ein großes Gewicht legt. In dieser Hinsicht ist er dem Verf. wissenschaftlich entschieden überlegen; und diese Ueberlegenheit macht sich eben in jenem Faktum ihrer beiderseitigen Uebereinstimmung im Concreten des Dogma geltend. Ich zweifle nicht, daß der Verf. in Beziehung auf die Idee Gottes, ja auch Christi u. s. w. einen reichen religiösen Gehalt in seinem Gemüth trägt, den er auch durch die überredende Kunst Biedermann's sich schwerlich wird rauben lassen; aber statt diesen Reichthum, sei es beschreibend oder spekulativ, zu wissenschaftlicher Begründung und Entfaltung, dadurch aber zur Wirksamkeit zu bringen, überläßt er diesen Inhalt seiner unglücklichen Methode, die zwischen unsagbarem, gefühligem Wesen und zwischen einem immer weiter wuchernden Skepticismus schwankt. Hätte er statt des Verzagens an der Erkennbarkeit der Wahrheit in methodischer Hinsicht mehr Vertrauen auf die Kraft einer im Elemente des Christenthums wahrhaft stehenden Spekulation gesetzt, so wäre zwar ohne Zweifel seine Abweichung von Biedermann's Lehren in concreto bedeutender geworden; aber er wäre folgerichtiger und sich selbst treuer geblieben, als jetzt, wo er fast nur bittweise gewisse religiöse Vorbehalte seiner Methode abdingen muß, die in der Luft stehen, wenn er nicht entweder den Verstand über Bord wirft, oder ihn zur Erkenntniß objektiver Wahrheit verwendet. Immerhin aber ist das Werk von Dr. L. ein so bedeutendes Muster der dogmatischen Methode seines Standpunktes — des psychologischen Dualismus zwischen Verstand und Gemüth —, daß zu hoffen steht, es werde dazu dienen, die jetzt in Vielen unklar vorhandene Neigung zu derselben zur Krisis zu bringen, und das ist jedenfalls verdienstlich.

Die fünf Jahre des Dr. Jakob Andreä in Chursachsen. [1]

Eine Archiv-Studie

von

Dr. Th. Pressel, Dekan in Schorndorf.

II.

Der gewaltsame Systemwechsel, welcher nach dem Willen des Churfürsten in den Kirchen und Schulen der Chursächsischen Lande angeordnet war, sollte durch Andreä's organisatorisches Talent durchgeführt werden. Die Aufgabe war an sich selbst eine überaus schwierige und weitaussehende, für einen Fremden aber, dem die besonderen geschichtlich gewordenen Verhältnisse und traditionellen Bedürfnisse dieser Kirche noch großentheils fremd waren, und dem die Personalkenntnis mangelte, eine kaum zu bewältigende. Daß der Ausländer, welcher mit einem Mal in diese vielgeltende und einflußreiche Stellung gesetzt ward, mit Mistrauen und Widerwillen, mit Neid und Eifersucht allerseits beobachtet wurde, war kaum anders zu erwarten. Von Freunden entblößt, aber von Feinden seiner Person, Stellung und dogmatischen Richtung allerseits umsponnen und umgarnt, mußte Andreä eine Tugend lernen, die ihm wohl von Haus aus am Fernsten lag — vorsichtige Klugheit. Was ihn allein bei so manchen Misgriffen und Fehlgriffen hielt, war seine Unentbehrlichkeit für das allgemeine Werk und das fast unbegrenzte Vertrauen, welches ihm Churfürst August bis in die letzten Monate seiner chursächsischen Wirksamkeit treu bewahrte. Je weniger Andreä ein schöpferischer Geist war, desto näher lag dem geschäftsgewandten Talent die Versuchung, nach einer Schablone zu arbeiten. Das war sein Fehler überall, wo ihm eine reformatorische Arbeit zufiel; aber nirgends trat diese Schwäche stärker an den Tag, als in seinem Reorganisations-

---

[1]) Schluß der Abhandlung aus Heft I., S. 1—64. Der Verfasser ist vor Vollendung des Drucks den 30. Januar 1877 zu Schorndorf gestorben.

plane für die auf einer gar andern Basis der Stammeseigenthümlichkeit ruhende und einer ganz andern kirchlichen und staatlichen Tradition angehörigen chursächsischen Kirche. Andreä's Ideal war und blieb die Verfassung der Württembergischen Kirche, ihre Ordnungen und Bräuche sollten auch möglichst auf Chursachsen übertragen werden.

Nachdem die Unterschriften zur Konkordienformel durch Andreä und Selneccer im Jahre 1577 eingesammelt waren, hielt es Andreä, der in fleißiger Wiederkehr der Visitationen und Synoden ein unentbehrliches Mittel der Wohlfahrt der Kirche sah, für nöthig, daß sofort eine Kirchenvisitation angestellt werde, welche zunächst die Aufrichtigkeit derer, welche unterschrieben hatten, erforschen und für Besetzung der Superintendenzen mit unverdächtigen Männern sorgen sollte. Da dieses erst geschehen (schrieb er dem Churfürsten), werde es, ob Gott wolle, hernach nicht Noth haben und also dem eingeschlichenen calvinschen Gift und anderen falschen Lehren leicht gesteuert werden können. Die Visitation wurde noch im Herbst 1577 eingeleitet und legte viele Schäden blos, denen nicht so schnell abgeholfen werden konnte, da nicht nur an geeigneten zuverlässigen und tüchtigen Männern großer Mangel war, sondern auch die einheitliche Organisation der chursächsischen Kirchen Vieles zu wünschen übrig ließ. Andreä's Streben ging auf eine möglichst stramme Centralisirung der Kirchengewalt. Die einzelnen Konsistorien standen in einem zu losen Verhältnis zu einander, ihre Machtvollkommenheit sollte durch Unterordnung unter eine oberste Kirchenbehörde beschränkt werden. Aber die Besitzenden wollten sich ihren Einfluß nicht schmälern lassen und fanden in der nächsten Umgebung des Churfürsten ihre Beschützer an den beiden Hofpredigern Mirus und Listenius.

Mirus war ein dogmatischer Widersacher Andreä's, ein ebenso aufgeblasener als oberflächlicher Vertreter der bisherigen Melanchthonschen Schule, aber schlau wie ein Fuchs und glatt wie ein Aal. Es gelang Andreä während seiner fünfjährigen Wirksamkeit nicht, ihn aus der Nähe des Churfürsten zu verdrängen. Dieser traute zwar dem Hofprediger nicht, ließ ihn oft lange nicht vor sich, zeigte ihm seine Verachtung dadurch, daß er keine seiner Predigten besuchte, durchschaute auch die geheimen Verbindungen, in denen Mirus mit den Häuptern der Kryptocalvinisten an Höfen und auf Universitäten unausgesetzt verharrte, aber entließ ihn nicht, weil der von Grund aus mistrauische Fürst eben in diesem Antagonismus seiner nächsten Umgebung eine Garantie dafür suchte, daß keinerlei Geheimnis der einen

wie der anderen Partei ihm unaufgedeckt bleibe. Andreä war bald mit Mirus feindlich zusammengestoßen. Dieser hatte ein ebenso oberflächliches als ketzerrichterliches Gutachten über zwei Lüneburg'sche Theologen in Betreff des Artikels von der Gnadenwahl Gottes zum ewigen Leben und der Frage, ob der Mensch, wenn er Gott widerstrebe, bekehrt werden könne, gestellt. Andreä hatte die Partei der Angeschuldigten genommen und dem Churfürsten den Beweis geliefert [1]), daß Mirus ihre Worte muthwillig verdreht und mißdeutet habe. Der eitle und rechthaberische Mirus ward dadurch tief verletzt und rächte sich offen und heimlich durch Predigten und Intriguen anderer Art. Andreä sah sich genöthigt, in einem ausführlichen Schreiben [2]) den Churfürsten darauf aufmerksam zu machen, wie schlimm ihm die Beibehaltung eines solchen Hofpredigers gedeutet werde: es müsse dem Churfürsten wie auch seinen Landen und Leuten zum Höchsten daran gelegen seyn, daß bei der Hofhaltung und Regierung vor anderen Orten reine, aufrichtige, wahrhaftige, beständige Lehrer seien; „denn so an diesem Ort unreine, unbeständige und arglistige Diener in göttlichen Sachen befunden werden, haben E. Chf. G. zu ermessen, was für große Gefahr darauf stehe, die Irrige, deren vielleicht noch mehr denn gut vorhanden, die unwissend in diesen schädlichen Irrthum eingeführt, nicht mit beständigem Grund unterrichtet, sondern durch solche unbeständige Leute in ihrem Irrthum gestärkt, und was sich hin und wieder in Schulen und Kirchen noch Verdächtiges hält, auf solche Leute ihr Aufsehen und immer noch die Hoffnung haben, es möchte sich ändern und dermaleins wieder auf ihren Schlag Alles in Kirchen und Schulen gerichtet werden. Und da hierin etwas durch mich versehen oder vorsätzlich unvermeldet geblieben, ich mein Gewissen vor Gott und E. Chf. G. wie auch der ganzen Kirche übel gewahrt hätte". Andreä berichtete nun über Charakter und Handlungsweise des Mirus: derselbe habe das Torgauer Buch unterschrieben, dagegen am 17. Januar 1577 in Gegenwart Listenii widersprochen, daß die göttliche und menschliche Natur in Christo mit einander Gemeinschaft haben; in Thüringen habe er Anfangs Victorini falscher Lehre angehangen, nachmals zu Illyrico gehalten, dann sei er wieder zu Stössel, von dem er sich doch als von einem unreinen Lehrer nicht habe ordiniren lassen wollen, ge-

[1]) d. d. 5. December 1576. Dr. A.
[2]) d. d. 12. Februar 1577. Dr. A.

treten: „Wir lesen in der Kirchengeschichte von einem Sophisten, der ein gelehrter Schwätzer zu Konstantinopel gewesen und sich bei dem christlichen Kaiser wohl zu thun suchte, als er unter Kaiser Julian vom christlichen Glauben zum heidnischen Unglauben gefallen, und nach Julian's Ende wiederum sich zum christlichen Glauben begeben wollte, habe er sich vor die Kirchenthür gelegt und geschrien: Errettet mich als ein Salz, das dumm worden! Sollte aber Einer in der ersten Kirche begangen haben, was von Miro vielfältig erzählt, der wäre nicht allein von dem Predigtamt all die Zeit seines Lebens entsetzt, sondern hätte auch wohl eine härtere Strafe dazu ausstehen müssen." Andreä stellte nach dieser Charakterzeichnung dem Churfürsten anheim, was er mit Miro vornehmen wolle; derselbe sei um so gefährlicher, weil er eine große Gabe zu predigen habe, „denn ungelehrte, schläfrige Leute keine Ketzerei machen, sondern es müssen Leute seyn, die scharfsinnig, arglistig und schwatzen können, die sind's, welche den Schaden thun." Der Churfürst wollte Mirum halten; es wurde ihm untersagt, daß er öffentlich oder heimlich in Predigten oder sonst nichts vernehmen ließe, so zu fernerer Weiterung Ursache geben möchte, Andreä aber zur Geduld ermahnt. Dieser antwortete [1]: er sei zufrieden, daß der Churfürst wisse, wie es um Mirum bestellt sei; nie habe er beabsichtigt, dem Fürsten Maß und Ordnung zu geben, wie er mit Mirus handeln sollte; da er aber gefragt worden, habe er aus Gottes Wort seine Meinung angezeigt, wie er es am jüngsten Tag vor Christo verantworten könnte. Mirus blieb in seiner einflußreichen Stellung am Hof und wußte insbesondere die öftere Abwesenheit Andreä's auszunutzen, um dessen Plane mit seinen Intriguen zu durchkreuzen.

Einträchtiger hatte sich anfänglich Andreä's Verhältnis zu dem anderen Hofprediger, M. Georg Listenius, gestaltet. Derselbe war wenigstens kein dogmatischer Gegenfüßler; aber schwach und unbeständig wie er war, wechselte er in Zuneigung und Abneigung gegen den Mann, der ihm vielleicht seine geistige Ueberlegenheit zu stark zu fühlen gab, und sobald seine Eifersucht erregt war, scheute sich der Mann ohne inneren Halt und Gehalt nicht, auch mit seinen dogmatischen Gegnern gemeinsame Sache wider Andreä zu machen. Einen Einblick in seine Machinationen gewährt folgendes Schreiben, das er an den Churfürsten richtete [2]: „Der Kirchen Noth und Gewissens-

[1]) d. d. 14. Februar 1577. Dr. A.
[2]) d. d. Dresden, 13. Februar 1578. Dr. A.

sachen treiben mich, E. Chf. G. anzureden. Ich bin berichtet, daß E. Chf. G. aus Angaben Andreä's Willens, einen Kirchenrath anzurichten, wie denn derhalben die jetzige Visitation angeordnet ist. Nun wäre zwar dies ein hochnöthiges Werk, wenn es nur von Andreä wohl gemeint und nichts Gefährliches dahinter versteckt wäre. Denn obwohl Dr. Jakob mein sonders günstiger Freund ist, jedoch gebührt mir vermöge meiner Pflicht, Treu und Gewissen, E. Chf. G. vor alledem, was Derselben Landen, Kirchen und Schulen schädlich und am Gewissen beschwerlich werden möchte, treulich zu warnen. Derwegen will ich in Einfältigkeit, doch mit Wahrheit berichten, wohin diese Anordnung des Kirchenraths in jetziger Visitation gemeint sei: 1. Weiß ich gewiß, hab es auch aus seinem Munde gehört, daß er gesagt: Wenn ich nur den Churfürsten bereden kann, daß er einen Kirchenrath anrichten läßt, so fallen alle eure Konsistorien dahin; wenn es schon nicht bald geschieht, so müssen sie doch endlich untergehen! Und nachdem er solches bei E. Chf. G. angebracht, sagte er mit Freuden: Nun gewonnen, die Konsistorien müssen weg, dazu hab ich den Churfürsten beredet und er hat darein gewilligt und will einen Kirchenrath anordnen lassen. So will nur Andreä mit dem Kirchenrath und jetzigen Visitation alle Konsistoria listiger Weise in einen Haufen stoßen, denselben die Ehe- und andere Gewissenssachen aus den Händen reißen und den Schössern und Pfarrherrn in den Städten und auf dem Land in die Hände geben, wie er denn eine Eheordnung, darnach sie sich richten sollen, zu stellen im Willen. Sollen nun die Konsistoria fallen oder in Verachtung kommen, so würden beide, düringsche Bürger und Bauern mit ihrem bösen unordentlichen Handeln über alle Konsistoria hinlaufen und auf Niemand nichts geben, ja mancher arme Pfarrer und Bauer müßte sich anher gen Dresden zum Senatui ecclesiastico betteln, derwegen es viel nöthiger wäre, in Düringen noch ein Konsistorium anzurichten denn die andern abzuschaffen. Die Ursach aber, daß Dr. Jakob dem Konsistorio feind, ist, daß sie es vor Zeiten, als er vor acht Jahren im Land gewesen, nicht wie er gewollt gemacht, sondern einestheils wider ihn geschrieben haben. Darum zu Unterdrückung der Konsistorien dringt er auf Anordnung eines Kirchenraths und hat dazu zum Anfang allbereit eine Trennung unter den Konsistorialen angerichtet und vonwegen E. Chf. G. drei Generalsuperintendenten verordnet, als nemlich zu Wittenberg Dr. Polycarpum, zu Leipzig Dr. Selneccer und zu Meissen M. Jagenteuffel; die sollen und wollen auch über die andern verordneten Räthe

des Konsistorii herrschen, allein schließen und auf die Andern nichts mehr geben, und ist allbereit eine greuliche Uneinigkeit unter ihnen. 2. Die Visitation ist eben auf diesen Schlag gerichtet, denn ich weiß und kann es mit Wahrheit sagen, daß Dr. Jakob oftmals aus Bewegung gesagt: Es haben mich die geistlichen Herrlein und Pfäfflein vor etlichen Jahren in diesen Landen nicht gern gehabt; nun ich aber Gewalt über sie bekommen, will ich sie recht beschneiden, oder der Teufel hole mich rc. Derhalben steckt in dieser Visitation eine große Gefahr: erstens ist darin von Dr. Jakob keine christliche Aufrichtigkeit gemeint und werden durch heimliche Praktiken beide, Geistliche und Weltliche, Edel und Unedel, Pfarrherrn und Kapläne samt ihren Zuhörern in einander gehetzt und verbittert; zum Andern hat Dr. Luther geweissagt: Es ist nichts mit der Bauern Aufruhr, es wird einmal der Adel aufstehen, da wird Jammer und Noth werden. Stehet daher auf solcher Visitation Besorg eines Aufruhrs, sonderlich wenn die Leute jetziger Zeit, da auch der Komet am Himmel nichts Gutes prediget, in einander sollten gehetzt werden, wie leichtlich könnte es geschehen, daß sich ein Theil hie das andere dort, beide unter Geistlichen und Weltlichen anhängen und zusammenrotten möchten. Denn was für hungrige Grafen mit ihren Rottgesellen den aufrührerischen Substantialisten am Harz sind, auch wie viel Arme vom Adel durch Schulden, Bürgschaft und Leistung in äußerste Noth kommen, die alle das liebe Brod kaum haben, ist am Tage. Was könnte denen Gewünschteres widerfahren, denn daß unsere Leute selbst in einander gehetzt werden! 3. Wird in der Visitation eine Antinomia d. i. Gesetzesstürmerei angerichtet, das Gesetz Gottes aus der Kirchen und dagegen das hl. Predigtamt in die größte Verachtung gebracht. 4. Gereicht diese Visitation mit dem Kirchenrath nicht allein zu Unterdrückung der Konsistorien, sondern auch der wahren Religion selbst. Denn was die im Senatu ecclesiastico schließen, das muß recht sein und darf dawider Niemand etwas sagen. 5. Da die Visitation mit ihrer Inquisition fortgeht, kommt auf die Letzt successive Herr und Knecht darein und kann und wird keiner dem andern trauen, sondern Einer muß den Andern verrathen. 6. Wird durch diese Visitation und Inquisition frommer Christen Gebet verhindert und gedämpft, daß beide, Pfarrer und Zuhörer, nicht mit einander von Herzen für die Stände und Noth der ganzen Christenheit beten können, denn wie können und sollen die mit einander von Herzen beten, die wider einander gehetzt sind und eins dem andern todtfeind ist? 7. Wird dadurch den armen

Leuten die Beicht, hl. Absolution und Abendmahl zum großen Eckel und Abscheu gemacht und ihnen damit ihr höchster Seelentrost genommen, denn ob sie wohl gezwungener Weise zur Vermeidung der zeitlichen Straf ihren Pfarrern beichten müssen, so geht es doch mit großem Eckel zu denen zu beichten, die ihre heimlichen Lictores gewesen und noch seyn sollen. 8. Ist auch diese Visitation gefährlich aus der Ursach: denn wie man mit Pfarrern und Zuhörern nicht aufrichtig umgeht, also handelt man auch jetzt mit E. Chf. G. Selbst, denn die Instruktionsartikel vermögen, daß ein jeder Superintendent und Adjunkt seine Visitation verpetschirt in sein Konsistorium schicken soll, von dannen soll es also verwahrt gen Hof geschickt werden. Aber diesem Allem zuwider hat Dr. Jakob die gehaltenen Visitationsregister mit den neuen Generalsuperintendenten heimlich hinter Vorwissen der andern Konsistorialen erbrochen und läßt daraus einen Extrakt und Blendwerk machen, darin er spatium gelassen, daß E. Chf. G. Sich unterschreiben und bald darauf exequiren sollen. Damit vermeint er E. Chf. G. zu betrügen und der Visitation ein Gestalt und Schein zu machen. Derwegen obwohl diese Visitation und Anordnung des Kirchenraths einen herrlichen gleißenden Schein hat, so läuft sie doch zu einem bösen Ende. — Mit den Reformationibus der Universitäten und Fürstenschulen ist es hochnöthig, allein, wo es möglich, daß man Dr. Jakoben die Sach nicht allein vertraue, denn ich weiß, daß er aus feindlichem Herzen etliche gute alte Lutheraner unter den Professoren gern wollt ausheben, die doch E. Chf. G. sehr nützlich sind. Zudem will er durch den Kirchenrath der Universität Privilegien umstoßen, daß sie sich Alles allein bei dem Kirchenrath erholen sollen. Er ist den Universitäten und Konsistorien feind, wie er denn die Konsistoria nicht anders pflegt zu nennen denn Hurenhäuser und sagt unverschämt: Wer im Konsistorio sitzt, der gäbe einen guten Hurenwirth! — Was das hohe göttliche Werk der Konkordien anlangt, das sich bisher gestoßen und nicht fortgangen, ist die größte Ursach Dr. Jakobs Person, denn jedermann ärgert sich an seiner Person und hat vor ihm seiner großen Leichtfertigkeit einen großen Abscheu, und haben auch die Sächsischen und andere lutherische Kirchen bis daher nur seinetwillen ihre Subskription nicht geschickt, denn sie trauen ihm nicht, und muß Dr. Chemnitz mit den Theologen in Pommern und andern Orten sonderlich fleißig handeln und gleich seinen Glauben und Ehr versetzen, daß man treulich mit dem Werk der Konkordien werde umgehen. Denn obwohl Andreä unverdrossen

ist und gern hin und wieder reiset, sich auch mit Verbergung etlicher seiner Irrthümer mit den Leuten leichtlich verträgt, so verderbt er doch oftmals an einem Ort, was er zuvor am andern gut gemacht hat. Ueberdies ist er nicht richtig im Glauben, denn er glaubt nicht, daß den Gottlosen ein höllisch Feuer und ewig Verdammnis bereitet sei, sondern sagt, es sei nur eine contristatio animi. Item Osianders Schwarm steckt ihm im Herzen, so ist er von der ewigen Versehung auch nicht rein. Sollte nun Dr. Jakob oft allein seyn und visitiren, dürfte er wohl mit seinen Irrthümern, denen er einen schönen Mantel listiger Weise pflegt umzugeben, etliche Pastores einnehmen. In Summa: er schwört leichtlich, der Teufel solle ihn wegführen, oder er will Gottes Angesicht in Ewigkeit nicht schauen. Damit betrügt er die Leute. Er schmähet und schändet E. Chf. G. Räthe, heißt sie Sackpfeifer, Drummelschläger und Schalmeier und rühmt sich, er habe den Kammerräthen Alles aus den Händen gedreht 2c. 2c.!"

Es ist schwer zu sagen, wer mehr zu bemitleiden war, der Churfürst, welcher solche Hofprediger hatte und dem solch kleinliches Gezänk hinterbracht wurde, oder Andreä, welcher mit solch einem offenbaren bösartigen Feind und mit solch einem heimtückischen Freund fortwährend zu verkehren hatte. Es war ein Galeerenloos, an solche Mitarbeiter geschmiedet zu sein, und wir verstehen jetzt die Klagen und Seufzer, welche dem Konkordienmann je und je unter seiner rastlosen Arbeit über die Lippen oder in die Feder kamen. Der größere Theil der chursächsischen Räthe war ihm spinnefeind, und es gehörte die volle Energie eines guten Gewissens und die Elasticität des Geistes, wie sie nur Wenigen gleich einem Andreä geschenkt war, dazu, um nicht die Hand vom Pfluge zu ziehen. Erst mit dem Schluß des J. 1579 gelang es ihm, seine organisatorischen Plane in der chursächsischen Kirche in's Werk zu richten. Nach endlosen Verhandlungen mit den politischen Räthen, welche stets neue Bedenken einwarfen, wurde am 1. Januar 1580 die „Ordnung des Churfürsten August" publicirt, „wie es in S. Chf. G. Landen bei den Kirchen mit der Lehr und Ceremonien, deßgleichen in denselben bei den Universitäten, Konsistorien, Fürsten- und Partikularschulen, Visitation, Synodus und was solchem Allem mehr anhanget, gehalten werden soll [1])". An die Spitze des Kirchenregiments wurde ein Oberkonsistorium zu Dresden gestellt. Andreä schreibt an den Churfürsten (31. December 1579):

[1]) Vgl. Richter, ev. Kirchenordnungen, Bd. II., S. 401—451.

„Das Oberkonsistorium ist gottlob mit einem rechtschaffenen Präsidenten Wolf Dieterich v. Schleinitz, deßgleichen auch mit beiden Theologen Herrn Daniel Gressern und M. Petro Glasern versehen, deßgleichen auch mit dem Notario, Subnotario und Kopisten [1]). Gott gebe nur einen frommen Fürsten, der in Glauben und Bekenntnis rein und der Kirchen Noth mit Ernst und Eifer ihm angelegen seyn lasse." Eine weitere Maßnahme zur Centralisirung der Kirchengewalt war die gänzliche Abschaffung der Partikularsynoden, welche bisher der Superintendent alljährlich mit den Geistlichen seines Distrikts abgehalten hatte. Die ganze Kirchenordnung war mit großer Umsicht und Vorsicht abgefaßt, Geistliches und Weltliches weder zu mengen noch zu trennen, und bildet in der kirchlichen Entwicklung des Churstaats einen wesentlichen Fortschritt. Auf große Schwierigkeiten stieß die so nöthige Neuordnung der Hochschulen Leipzig und Wittenberg, welche mit eigensinnigster Zähigkeit an ihren alten Vorrechten festhielten und mit kleinlichster Eifersucht jedem fremden Einfluß zu begegnen suchten. Doch gelang es Andreä, die anfangs schüchternen Kammerräthe für seine Vorschläge zu gewinnen, deren Ausführung übrigens zum größeren Theil erst nach seinem Abzug aus Chursachsen erfolgte.

Churfürst August war mit der Art, wie Andreä die ihm zugewiesene Aufgabe löste, in hohem Maße zufrieden. Die vielen Intriguen, welche gegen den Schwaben in Scene gesetzt wurden, namentlich während er von Hof abwesend war, vermochten nicht dem Churfürsten das große Vertrauen zu nehmen, welches er in Andreä setzte. Der Fürst, hart und unbeugsam, aber gerecht und ehrlich, hatte auch seine weiche Seite, an welcher er ebenso leicht gereizt als gewonnen werden konnte. Während die große Mehrzahl seiner Umgebung gegen Andreä feindselig und eifersüchtig gesinnt war, wußte der Kanzler recht wohl, daß er an der Person des Churfürsten seinen einzigen Schutz und Halt habe. Der Churfürst hatte Stunden, in denen ihn die Frage beunruhigte, ob die Churwürde nicht ein Raub sei, den er an die rechtmäßigen Besitzer der Ernestinischen Linie zurückzustellen verpflichtet wäre. In dieser Anfechtung bediente er sich Andreä's als eines Gewissensraths und begehrte von ihm ein Gutachten über die Frage: Ob er die Chur zu Sachsen und andere Herzogen

---

[1]) Zum Kopisten im Konsistorio hatte der Churfürst am 13. Decbr. 1579 (Dr. A.) den Sohn J. Andreä's bestellt.

Johann Friedrich seligen gewesenen Lande mit christlichem guten Gewissen innehaben und behalten könnte? Andreä antwortete am gleichen Tage, an welchem ihm der Auftrag ward [1]), und zwar, wie er versichert, nicht aus seinem Kopf, sondern aus Gottes Wort und wie er vermöge desselben in seinem Herzen halte und glaube. Das merkwürdige, aber nicht sonderlich in die Tiefe gehende Bedenken lautet also:

„Erstlich ist gewiß aus Gottes Wort, daß Gott die Königreich und Herrschaften austheilt und gibt sie Wem er will, wie Daniel spricht: Er setzt Könige ab und setzt Könige ein. Und ob wir gleich nicht allwegen eigentlich die Hauptursach wissen der Veränderung, so bleibt doch wahr, das Daniel sagt. Demnach ist auch gewiß, daß auch die Veränderung der Herrschaft dieser Landen nicht menschlich, sondern Gottes Ordnung sei, da Gott Niemand Unrecht gethan, sondern viel zu viel Ursach hat, warum er Einen ab- und den Andern einsetze. — Denn wiewohl es das Ansehen hatte, als ob Rehabeam, Salomons Sohn, den zehn Stämmen mit seiner harten Antwort, so er dem Volk gegeben und ihnen die Lasten nicht leichtern wollte, zum Abfall ursacht, so war doch die Hauptursach zuvor ausdrücklich durch Gott selbst vermeldet, da er zu Salomon sagt: Weil du meinen Bund und meine Gebote nicht gehalten hast, will ich auch das Königreich von dir reißen und deinem Knecht geben. Und da gleich hernach die Könige Juda wider die zehn Stämme Israel, so ihnen selbst einen eigenen König Jerobeam gewählt, schwere Kriege führten, sie wieder zum Gehorsam zu bringen, ist es doch Alles umsonst gewesen. Denn Gott hat solche Aenderung gemacht, darum muß sie auch bestehen. Also auch da gleich keine offenbare Ursachen wären der Veränderungen der Herrschaften dieser Lande, weiset uns doch Gottes Wort, wie kurz zuvor aus Daniel angezeigt, daß bei Gott bestimmt, wie lang jedes Geschlecht und Linie regieren soll. Es ist aber über Solches unverborgen, worüber sich der Krieg a. 1546 erhebt, so Kaiser Karolus V. wider den alten Churfürsten Herzog Hans Friedrich zu Sachsen und Landgrafen Philipps zu Hessen vorgenommen und die andern, besonders die evangelischen Stände verwahrt, daß sie still seyn und sich desselben nicht annehmen sollten; denn S. K. M. allein zwei ungehorsame Fürsten im Reich zum schuldigen Gehorsam bringen wollen, dieweil höchstgedachter Churfürst den Bischof zu Naumburg seines

[1]) Dr. A.

Bisthums mit Gewalt entsetzt, Landgraf Philipps aber zu Hessen dem Grafen von Nassau wider die rechtliche Erkenntnis des kaiserlichen Kammergerichts die Herrschaft Katzenelbogen mit Gewalt vorgehalten und auf des Kaisers Mandat nichts geben wollen. Darauf der Krieg erfolgt, daß diese beiden Chur- und Fürsten Kaisern Karl V. nicht mehr für einen römischen Kaiser erkennen, sondern die Lehen ihm aufgeschrieben und allein Karle von Gent in öffentlichem Ausschreiben nannten und also mit Wort und That sich wider den Kaiser, als der noch von Gott ihre ordentliche Obrigkeit, setzten und sich wider Dr. Luthers getreuen Rath in den Krieg begaben und zum Schein fürwendeten, dieser Krieg wäre allein der Ursach von Kaiser Karolo vorgenommen, daß er durch Anstiftung des Pabstes das Evangelium in Deutschland gedächte auszurotten. Dergestalt dann auch die andern Stände nicht ohne großen Nachtheil und Schaden in Harnisch gebracht worden. Dieweil es aber eine doppelte oder dreifache Sünde gewesen, erstlich daß etliche Stände mit Gewalt wider das rechtliche Erkenntnis und ernstlichen Befehl der hohen Obrigkeit vorgehalten, nachmals zu Handhabung desselbigen sich auch mit Krieg der ordentlichen Obrigkeit widersetzt, letztlich auch das Wort Gottes zum Deckel gebraucht und das Evangelium vorgegeben, da es doch um die Epistel zu thun gewesen, so hat Gott über der ordentlichen Obrigkeit, da sie ihr Amt geführt, gehalten und an den Ungehorsamen solches nicht ungestraft gelassen, weil sonderlich dem hl. Evangelio hiedurch ein Makel angehängt, als sollt es eine aufrührerische Lehr seyn, dadurch die Unterthanen wider die Obrigkeit verhetzt und erlaubt, einem Andern das Seine zu nehmen. Deßwegen Christus selbst und sein hl. Wort greulich gelästert worden. Weil dann Gott in solchem die ordentliche Obrigkeit erhalten (inmaßen dann, da sie hernach und 1548 mit dem Interim weiter greifen wollen, gleichegestalt wiederum gestraft und gedemüthigt) und die Ungehorsamen in seine Hand gegeben, wie dann H. Hans Friedrich seligen Gedächtnis solches auch nachmals wohl erkannt und in des Kaisers Hand und Gewalt gestanden, die Chur Sachsen zu geben, Wem er gewollt, so sollen E. Chf. G. gar nicht zweifeln, daß solche Veränderung nicht menschlich, sondern Gottes Werk sei. Darüber E. Ch. G. Ihr Selbst der Ursachen desto weniger Gewissen machen sollen, weil Sie zu solcher Regierung durch ordentliche Succession auf vorgehende göttliche Veränderung kommen und deßhalben in Derselben Gewissen vor Gott nicht zu fürchten, sondern seines väterlichen Schutzes und Schirmes zu getrösten, als die auf

das Allergewisseste wissen und versichert, wie E. Chf. G. der Allmächtige in diese Regierung eingesetzt, also werde er auch E. Chf. G. samt Derselben Nachkommen wohl dabei erhalten, schützen und schirmen, da Sie seinen Bund halten und in seinen Geboten wandeln. Wie dann Gottes Urtheil lauter vor Augen, da Höchstgedachts H. Hans Friedrichs Söhne die jungen Herren zum Theil solches Urtheil Gottes noch nicht erkennen, sondern wider Ihres geliebten Herrn Vaters seligen treuliche christliche Vermahnung noch wider Gott murren, als wann Gott nicht recht gehandelt, inmaßen das Haus Juda auch gethan, darüber noch harter sind vom Herrn gezüchtigt und gedemüthigt worden. Welches ich weder E. Chf. G. zu Gefallen, noch Derselben jungen Vettern zu Sachsen zuwider, wie Gott weiß, schreibe, sondern weil von E. Chf. G. ich gnädigst gefragt, ich (wiewohl in der Eil) nicht anders antworten sollen, dann wie ich es in meinem Herzen halte, so ich viel Jahr her bei mir zuvor wohl erwogen und am jüngsten Tag vor dem gerechten Richter verantworten und E. Chf. G. Gewissen nicht auf einen Sand setzen soll. Denn da ich es anderst wüßte oder in meinem Herzen hielte, wollt E. Chf. G. ich es nicht vorhalten. Das sollen E. Chf. G. mir gewißlich und gnädigst zutrauen, denn mit Gott und dem Gewissen nicht zu scherzen."

Ein Zeichen seines dankbaren Wohlwollens gab der Fürst im Februar 1579 dem Kanzler durch das Geschenk einer Antorff'schen Bibel, deren Einband mit dem Wappen des Churfürsten und der Churfürstin und der Inschrift geschmückt war: Deo O. M. gratia. D. Augustus Dux Saxoniae, S. Rom. Imperii Archimarescalcus et Elector, Landtgravius Turingiae, Marchio Misniae et Burggravius Magdeburg. etc. Haec sacrosancta Biblia Summo Viro, pietate, doctrina et virtute ornatissimo, D. Jacobo Andreae, S. Theologiae Doctori celeberrimo, doctrinae coelestis ab ultimi Heliae DD. Lutheri morte in his Regionibus ab hominibus levissimis corruptae Instauratori integerrimo, de Ecclesia Christi optime merito, Ob grati animi memoriam sempiternam dono dedit Anno S. 1579. Darunter schrieb der Churfürst mit eigener Hand: Tandem bona causa triumphat. Augustus Dux Saxoniae Elector. Andreä sagte für dieses ihn so hoch ehrende Geschenk seinen hochflüßigen Dank: „Will auch meinen l. Kindern, weil E. Chf. G. über alles Andere hiermit auch Derselben gnädigsten Willen gegen meiner geringfügen Person gezeigt, solche Bibel, das uralt Buch und Schatz, der alles Irdische übertrifft, als ein ewig Gedenkzeichen mit Fleiß befehlen".

Die schwierigste und undankbarste Aufgabe, die Andreä gestellt war und deren Lösung ihm das Vertrauen seines Churfürsten raubte, war die kirchliche Restauration zu Sachsen-Weimar[1]). Seit Andreä zu Anfang des Jahres 1570 so schnöde in Weimar abgewiesen worden war, hatten sich die politischen und kirchlichen Verhältnisse des Herzogthums von Grund aus verändert. H. Johann Wilhelm war am 2. März 1573 gestorben. Ueber seine noch unmündigen Söhne hatte des Vaters Testament den Pfalzgrafen Ludwig bei Rhein und H. Johann Albrecht von Mecklenburg zu Vormündern eingesetzt. Aber Churfürst August beanspruchte als nächster Agnat die Vormundschaft für sich. Umsonst widersetzte sich die ängstlich über den Willen ihres Gatten haltende und in ihren religiösen Ueberzeugungen einseitig beschränkte Mutter. Sie rief darob sogar den Schutz des Kaisers an und reizte den schon zuvor gegen Weimar mit und ohne Grund bitter verstimmten Churfürsten. Dieser ging nun (es läßt sich nicht leugnen) mit schneidender Härte gegen die Wittwe und die Flacianische Geistlichkeit des Herzogthums vor. Frau Dorothee Susanne schwebte seit Jahren in Aengsten und Gewissensnöthen, weil ihr ein eigener Prediger und Seelsorger fehlte, den sie für durchaus richtig und im Glaubensbekenntnis mit ihr einig ansehen konnte. Als sie von der Torgauer Versammlung Nachricht empfing, wandte sie sich an Chemnitz[2]) mit der Bitte um seine Fürsprache bei dem Churfürsten. Dieser antwortete[3]): Weil Andreä jetziger Zeit bei Jenem Zutritt habe, möge sie ihren früheren Hofprediger Bartholomäus Gernhard mit sonderlichem Schreiben an Andreä nach Torgau abfertigen, denn dieser habe sich zum Höchsten erboten, wenn ihm die Herzogin geschrieben und er mit Gernhard geredet hätte, wollte er die Sache beim Churfürsten befördern. Die Herzogin befolgte diesen Rath und ihr Hofprediger kam in Begleitung des Dr. Roßbeck am Donnerstag nach Exaudi zu Torgau an und stellte sich bei Chemnitz und Andreä. Durch die Verwendung beider Männer ward der Churfürst mild gestimmt, ließ Gernhard vor sich predigen und ertheilte bezüglich der Exules den Befehl, dieselben baldmöglichst zu andern ehrlichen Diensten zu fördern. Ernstlich vermahnte Andreä den früheren Hofprediger zu Geduld und besonnener

[1]) Nachfolgende Darstellung ist ganz den Originalakten entlehnt, welche die Gothaer Bibliothek in seltener Vollständigkeit und Ordnung besitzt.

[2]) d. d. Weimar 25. Mai 1576.

[3]) d. d. Torgau, Himmelfahrtstag 1576.

Mäßigung und schrieb in gleichem Sinn an die Herzogin [1]): Weil Gott so viel Gnade verliehen, daß die reine Lehre erhalten, müsse man in Betreff der früheren Handlung einen Berg in ein Thal werfen, damit es wieder eben werde, wozu besonders die Kirchendiener mit gebührender Bescheidenheit helfen sollten, damit sowohl Versöhnung der Gemüther als Einigkeit der Lehre wieder angestellt würden. Was geschehen sei, möge man Gott befehlen und sich mit herzlichen Treuen die Füße waschen.

Am 18. Juni schrieb der Churfürst der Herzogin: Zwar habe er gewisse Nachricht, daß Gernhard nicht allein der Religion wegen, sondern hauptsächlich darum entsetzt worden sei, weil er ihn selbst in vielen Predigten an Ehren angegriffen habe; gleichwohl wolle er der Herzogin Wunsch gewähren, wenn Gernhard zuvor die eben im Werk begriffene Konkordienformel unterzeichnet haben werde. Das Warten war für die hohe Frau eine ungewohnt schwere Schule. Auf ihr stets wiederholtes Drängen erneuerte Andreä das Gesuch bei dem Churfürsten und erhielt den Bescheid: Der Churfürst wolle selbst den Hofprediger vor sich laden, mit ihm sich besprechen und ihn dann nach Weimar abfertigen. Allein die Herzogin voll Mißtrauens und Rechthaberei ruhte nicht; sie schrieb an Gernhard, der jetzt in Mansfeld'schen Diensten stand, er möge sich bereit halten, vor dem Churfürsten zu erscheinen; vielleicht müsse er der Nathan sein, der die Wahrheit sagen solle. Am 25. Juli wandte sie sich abermals an Churfürst und Churfürstin, auch an Listenius, sich bei diesem entschuldigend, daß sie seinen Rath des stillen Harrens nicht befolge: „Zeugnis der Wahrheit soll und muß gehen, damit kommt man am Weitesten“. Als Gernhard nach Dresden kam, ward ihm eine Abschrift der Torgauer Artikel eingehändigt. Sobald er sie unterschrieben, mußte er angeloben, sich hinfort gegen den Churfürsten gebührlich zu verhalten und dem Torgauer Buch gemäß zu lehren, worauf ihm ein Schreiben an die Herzogin mit dem churfürstlichen Restitutionsdekret eingehändigt wurde. Gleichwohl war die Schloßkirche vorerst dem Hofprediger nicht eingeräumt. Die Herzogin ließ ihren von Eisleben entlassenen Prediger in ihrer neuen Behausung im untersten Saal Sonntags, Dienstags und Freitags predigen. Doch dieses Hauskirchenamt genügte ihr natürlich lange nicht; abermals bat sie Listenium um seine Fürsprache, und dieser schlug ihr vor, selbst an

[1]) d. d. 14. Juni 1576.

den Hof zu kommen und eine mündliche Verständigung zu versuchen. Unterdessen war Andreä wieder in Dresden angelangt und erhielt auf seine Fürsprache die Antwort: Die Herzogin wolle es mit der Kommunion im Haus und in der Hofkirche nur so lange einstellen, bis sie von ihm gen Dresden erfordert werde, was in Bälde geschehen solle. Auf 30. November ward die Herzogin vom Churfürst August eingeladen und gebeten, ihren Hofprediger mitzubringen. Auch Andreä wurde auf den gleichen Tag von Leipzig aus zum Hoflager bestellt. Der Besuch wirkte Wunder und hob die langjährige Spannung auf. Andreä trug Namens der Herzogin ihre Wünsche vor, und der Churfürst ertheilte folgende eigenhändige Antwort [1]: „1. Soviel die angezogenen Mängel der Düringischen Kirchen und Schulen belangt, ist der Churfürst förderlich bedacht, eine Visitation anzustellen und den gefundenen Gebrechen so viel möglich abhelfen zu lassen. 2. Es ist auch S. Chf. G. gewilligt, daß der fürstlichen Wittwe Hofprediger zu Weimar in der Schloßkirche predigen und die Kommunion halten möge. 3. Betreffend des Raths zu Weimar Super. Rosini halben, wenn Sr. Chf. G. geordnete Visitatoren des Orts ankommen und ein Rath derwegen bei ihnen ansuchen wird, sollen sie von ihnen mit endlichem gebührlichen Bescheid darauf versehen werden. 4. Weil die fürstliche Wittwe Ursachen anzieht, warum unser gn. junger Herr besser zu Weimar denn zu Jena seyn soll, so ist S. Chf. G. darauf zufrieden, daß S. F. G. Sich von Jena gen Weimar begeben und daselbst Seines Studiums abwarten mögen, jedoch daß S. Chf. G. sich der Regierungssachen nicht anmaße.“ Gleichen-Tags erging an die Weimar'schen Räthe der Befehl, dem Hofprediger zu Predigt und Kommunion die Schloßkirche einzuräumen, auch demselben die alte gewöhnliche Besoldung zu reichen. Werde die Kommunion im Schloß gehalten, solle ein Kaplan aus der Stadt zum Administriren beigezogen werden, wie es früher bräuchlich gewesen. Fröhlich reiste die Herzogin nach Hause zurück.

Der Sonnenblick, welcher der armen Herzogin-Wittwe nach jahrelanger Sorgennacht leuchtete, wich bald wieder neuem finsterem Gewölke, das über Weimar aufstieg. Die auf den Anfang des Jahrs 1577 in Aussicht genommene Visitation der herzoglichen Kirchen verzog sich durch andere unaufschiebbare Geschäfte Andreä's und dieser hatte einen schweren Stand, den Verzug bei der Herzogin zu entschul-

[1] d. d. 6. December 1576.

digen. Unterdessen reizte Gernhard die Jenenser, die er in seiner Gründonnerstagspredigt als Calvinisten und Sakramentirer anzog. Diese antworteten zunächst in ihrer österlichen Intimation, in welcher sie mit dem Gebet schlossen: Protege etiam hanc scholam nostram morsibus et latratu canum misere vexatam, dann durch eine bittere Beschwerde bei dem Churfürsten. Gernhard antwortete: er lasse sich gern einen bellenden Hund heißen, nenne aber die Jenenser stumme Hunde. Sobald Andreä von diesem Zwist Kunde erhielt, schrieb er sehr verstimmt an die Herzogin[1]): er sei über das Auftreten ihres Hofpredigers herzlich erschrocken, weil doch beiden Theilen so ernstlich eingebunden worden, daß sie sich nicht auf der Kanzel wider einander verlegen, noch Einer den Andern stechen sollte; „darum bitt ich nochmals um Gottes willen um Geduld, denn ich gewißlich abermals einen harten Stand thun muß, weil abermals die Glocken zusammenschlagen und immer Leute gefunden werden, die viel lieber das Aergste denn das Beste dazu reden und in die Faust lachen und rühmen werden, sie hätten vorgesagt, es werde also ergehen, wenn dem Hofprediger öffentlich zu predigen gestattet werde“. Gernhard entschuldigte sich[2]) und hoffte, Andreä werde die Freiheit des Kirchenamts retten und vertreten helfen. Er hatte aber seine eigenen Begriffe von dieser Freiheit. Bald kam es zwischen ihm und dem Weimar'schen Stadtprediger zu Reibereien: der Hofprediger ließ auch die Glieder der Stadtgemeinde zu seinem Abendmahl in der Schloßkirche zu, ja erlaubte sich Ausfälle auf die Person des Stadtpfarrers. Natürlich vergrößerte die geschäftige Fama seine Schuld. Der Churfürst drohte ihm mit Entsetzung. Andreä schrieb ihm[3]): „Ich bitte lauter um Gottes willen, wartet doch des öffentlichen Prozesses mit Geduld, weil ihr doch sehet, daß ihr auf solchen Wegen gar nichts ausrichtet, sondern nur Böses ärger macht und letztlich mir auch den Weg verschließen möchtet, daß ich euch helfen könnte, der ich auch leiden muß wie der Schaub auf dem Dach, und gleichwohl ist der Churfürst bei mir entschuldigt. Da ihr nur zwei Stunden bei mir wäret, solltet ihr Geduld wo nicht lernen doch nur sehen, das Andere viel nicht thäten, ich auch wohl anderst thun möcht, daß ich Fleisch und Blut, wohl gar Hände und Füße gehen ließe und Alles in einen

[1]) d. d. 14. Mai 1577.
[2]) d. d. Weimar 25. November 1577.
[3]) d. d. Annaburg 11. Juni 1577.

Haufen stieße, das der Teufel suchet, damit die Papisten, Sakramentirer und andere böse Leut zu erfreuen. Aber der Teufel soll es nicht vermögen, Gott helfe mir überwinden. Das schreibe ich euch, daß ihr nicht gedächtet, daß ich hie in Rosen sitze, sondern mitten in den Dornhecken und einig und allein auf Gott sehen muß, der hat geholfen, hilft noch und wird mit Gnaden helfen, deß bin ich gewiß."

Die im Januar zu Weimar beabsichtigte Visitation ward abermals wegen Andreä's Reise nach Onolzbach verschoben. Andreä sah sich bei jedem Schritt und Tritt durch eine mächtige Partei am Hof gehemmt und gestört; auch die Wiederanstellung der Exulum ward immer wieder durch das Uebelwollen der Weimarischen Regierung vereitelt, obschon ihr am 25. Januar 1578 der churfürstliche Befehl zugegangen war, sie möge die Exules vor sich bescheiden, ihnen ernstlich vorhalten, daß sie ihres Amts bescheidenlich gebrauchen, auch ärgerlichen Scheltens und unnöthigen Gezänks sich enthalten, dann sie in Pflichten nehmen und sie zu den erledigten Pfarrdiensten vor Andern befördern. Andreä schrieb (12. Febr.) an Gernhard: „Unser HerrGott wird nicht allein den Exulibus, sondern auch der Kirche nach aller Nothdurft helfen, und will ich meinen Kopf nicht sanft legen, bis es durch Gottes Gnaden geschehen, und also der Räthe Wille auch muß geändert und gemildert werden, welcher nach der Zeit sich ziemlich rauh ansehen läßt. Aber es fällt kein Baum auf einen Streich; wann wir mit dem Gebet anhalten, unser Amt fleißig verrichten, uns christlicher Einigkeit befleißen und reine Lehre mit Ernst treiben, könnten auch wohl die Felsen weich gemacht werden. Ich möchte, daß ihr nur eine kleine Zeit bei mir wäret, ihr würdet verhoffentlich nicht allein ein Mitleiden mit mir haben, sondern auch Verwunderung, wie ich durchkommen könnte. Denn ich bin auch Fleisch und Blut, aber ich muß es nicht allein zähmen sondern tödten, blind, taub und stumm seyn, bis ich komme dahin ich will, darüber auch viel Hundert entlaufen und solches nimmer gethan hätten. Das glaubt mir: es bedarf der Schlangen Klugheit, auf daß ich das Haupt, Haupt, Haupt bewahre vor so vieler Teufel Anläufen. Denn die da meinen, daß ich bei dem Churfürsten zu Sachsen in großer Ruh, aller Weltlust, auf lauter samt und seidenen Polstern sitze, die glaube ich nicht ein Tag oder Woche leiden könnten, was ich nun zwei Jahre lang gelitten und noch kein Aufhören ist, dann wann es Alles verrichtet, daß ich noch warten muß, daß ich darob zu todt geschlagen werde." Andreä bemerkt, es sei ein Wunder über alle Wunder, daß

der vom Teufel auf alle Wege versuchte Churfürst wie eine Mauer halte.

Am 28. Mai 1578 kam endlich Andreä nach Weimar zur Abhaltung der Synode. Bis zum 18. Juni wurden die Visitationsakten durchgesehen und darüber deliberirt und dekretirt. Es waren drei Superintendenzen, eilf Pfarreien, zwei Diakonate und noch zwei Kirchendienste erledigt; sie wurden allzumal an Exules vergeben. Nach Versetzung des Pfarrherrn Dr. Luder und des Diakons Hugo sollte vorerst das Superintendentenamt durch den Hofprediger versehen werden. Allein die eigensinnige Herzogin wünschte um jeden Preis Rosinum wieder auf der Stadtpfarrstelle zu sehen und ließ sich von ihrem Begehren nicht abbringen, obschon der Churfürst die Bitte in runden Worten abgeschlagen hatte. Rosinus selbst sah in Andreä den Feind, der seine Rückberufung hintertreibe; Dr. Roßbeck argwohnte, Andreä habe einen Schwaben für diese Stelle im Sinn. Umsonst bat Andreä nochmals, von der Person Rosini Umgang zu nehmen, da der Churfürst durch diese Forderung nur unnöthig gereizt und auch ihm seine Stellung noch schwerer gemacht werde. Aber die Herzogin bildete sich ein, nicht blos das Recht, sondern auch die Pflicht zu haben, auf der Forderung der Restitution von Rosinus zu beharren. Umsonst versuchte Andreä Rosinum selbst zum Verzicht zu bewegen. Nachdem sich aber alle und jede Aussicht auf die Möglichkeit verloren hatte, den Churfürsten zu Gunsten Rosini zu stimmen, und da andererseits Hofprediger Gernhard die Arbeitslast eines doppelten Amts in die Länge nicht tragen konnte, entschlossen sich endlich die Herzogin und die Weimarer Gemeinde, den Churfürsten um Uebertragung der Superintendenz und Stadtpfarrstelle Weimar an Autumnus zu bitten. Wiederholt schlug Churfürst August auch dieses Gesuch ab und schrieb an die Herzogin [1]): „Daß wir gut Vorsicht gebrauchen und dahin sehen, wie neben einer christlichen Lehr auch gute Ruhe, Friede und Einigkeit in Kirchen und Schulen erhalten werde, hierüber wird uns kein Mensch mit Fugen verdenken können, und ist uns diesem nach nochmals bedenklich, M. Autumnum des Orts zu Dienst kommen zu lassen.“ Nachdem auch Dr. Kirchner vergeblich zur Pfarr und Superintendenz Weimar vorgeschlagen war, vereinigte sich endlich der Rath zu Weimar auf die Person des M. Esajas Krüger, Pfarrers in Ahlfeld. Der Churfürst ließ sich den Vorschlag unter

---

[1]) d. d. Dresden 27. Juni 1579.

der Bedingung gefallen, daß Krüger zuvor vom Oberkonsistorium gehört worden sei. Allein diesem widerstrebte es, sich dieser Forderung zu fügen. Auf Lyser's Empfehlung dachte man jetzt an Dr. Homberger, Pfarrer in Gratz. Aber Statthalter und Räthe zu Weimar achteten es nicht für rathsam, einen fremden Mann anzunehmen, von dem man nur durch Hörensagen wisse. Der Churfürst reskribirte darum [1]): „Es kommt uns was mit Verwunderung vor, daß in unsern Landen Keiner zu finden, welcher zum Pfarramt Weimar zu gebrauchen, begehren derwegen, ihr wollet nochmals mit Fleiß darauf bedacht seyn, lassen aber gnädigst geschehen, daß Dr. Homberger erfordert werden möge, und wenn er sich in unsern Landen hören lassen, wollen wir uns, ob und wohin er zu gebrauchen, ferner zu resolviren wissen". Andreä war über diesen Bescheid so verstimmt, daß er schriftlich seinen Abschied begehrte. Er schrieb an Gernhard: „Es ist abermals, wenn man einen Gründigen laufet, und wird Dr. Voigt ohne Zweifel die Resolution wegen Dr. Hombergers wissen, darum sie um desto trotziger werden und also vergeblich mit ihnen zu handeln. Da ich abkomme, werdet ihr erst erfahren, was eure Kirche für einen Freund an mir gehabt, denn ich Dr. Miro und seinem Anhang im Weg gestanden bin, daß sie nicht vermocht haben, etwas auszurichten, wie sie gern thun wollen. Da mich der Churfürst noch vor meinem Abschied zu sich läßt, will ich meinen Sack gar aufstricken und alsdann die Sache Gott befehlen." Zwar wurde dieses Mal Andreä's Entlassung noch nicht angenommen, und dieser konnte der Herzogin bald mittheilen [2]), daß die Sach bei dem Churfürsten auf gute Wege wiederum gebracht sei. Gleichwohl sollte die Pfarr und Superintendenz Weimar nicht mehr unter Andreä's Einfluß besetzt werden, sondern in Folge einer Katastrophe, welche den bisher versuchten Weg der Anknüpfung an die hergebrachten Verhältnisse ganz abschnitt.

Das was diese Katastrophe zumeist herbeiführte, war Gernhard's unausgesetztes beschränktes Drängen auf Wiedereinführung einer strengen Kirchenzucht und unnachsichtliche Anwendung derselben gegen die, welche in den vorangegangenen Jahren vom reinen Bekenntnis abgefallen wären. Schon im August 1578 hatte Gernhard

[1]) d. d. Dresden, 1. November 1850.

[2]) d. d. Jena, 15. November 1580.

hierüber ein Bedenken abgefaßt. Umſonſt hatte Chemnitz gewarnt[1]): „Man muß in geiſtlichen und weltlichen Sachen faſt leis mit den Sachſen umgehen, ſonſt macht man ſie nur ſtörriſch und verderbt mehr als man gut macht. Darum es auch eine gemeine Regel: Wer aus oder in die Sachſen etwas bringen will, der muß ſanft mit ihnen umgehen, denn führen laſſen ſie ſich wohl, aber nicht überpochen.“ Gernhard ließ ſich durch dieſe Warnung um ſo weniger zurückhalten, als Roſinus ihn beharrlich zu eigenmächtigem Vorgehen reizte. Derſelbe hatte ihm die frühere übliche formam publicae deprecationis[2]) überſandt, „die Dr. Jakob nicht wird gut laſſen ſeyn, die vor mir und hernach zu Weimar ſteif gehalten worden iſt, dabei ihr thun werdet was möglich iſt.“ Kurze Zeit darauf ſchrieb Roſinus abermals an Gernhard[3]): „Ich wünſche euch von Gott spiritum fortitudinis, daß ihr nicht allein die ſchwere Mühe und Sorge ertragen, ſondern in dem neuen Kampf von der publica poenitentia eurem Antagonistae redlichen Widerſtand thun möget.“ Am 28. Februar 1579 baten dann Gernhard und Jangel Andreä, daß er ſich für Beibehaltung der alten Kirchenzucht verwende; allein dieſer beharrte auf ſeiner Forderung, daß das Vorſtellen in der Kirche unterlaſſen werde; gewiß wolle er die Kirchencenſur alſo anſtellen, daß ſich Niemand derſelben zu beſchweren hätte, „allein daß wir Kirchendiener nicht weiter greifen, denn ſich unſer Beruf und Ordnung, Matth. 18, erſtreckt“.

Andreä hatte die Erledigung dieſes Streitpunktes auf eine mündliche Beſprechung beim Synodus ausgeſetzt. Er traf endlich am 28. Auguſt 1580 in Weimar ein. Die Synode dauerte bis zum 9. September. Zum Schluß wurden die beiden ausgeſetzten Punkte vom Wucher und von der öffentlichen Kirchenzucht in Berathung gezogen. Ueber den erſten Punkt verglich man ſich ſchnell auf Grund des Gutachtens, welches im Jahre 1565 über den Rudolphſtadt'ſchen Wucherſtreit durch die Herrſchaft Henneberg von den Württembergern eingeholt worden war. Ueber die Kirchenbuße legte Gernhard ſein Bedenken ſchriftlich formulirt vor. Meliſſander ſtimmte ihm bei. Eine den ganzen Tag (10. September) ausfüllende Beſprechung brachte keine Verſtändigung. Die Herzogin wünſchte, daß die Unterredung

[1]) d. d. Braunſchweig, 26. September 1578.
[2]) d. d. Regensburg, 3. Auguſt 1578.
[3]) d. d. 13. October 1578.

folgenden Tags in ihrer Gegenwart wieder aufgenommen werde. Da man auch dieſes Mal nicht zu einer Ausgleichung gelangte, kam man überein, die Sache auf nächſten Synodum auszuſetzen. Bis dahin verſprach Andreä, ſeine Meinung gründlich in Schriften zu verfaſſen. Am 12. September reiſte er von Weimar ab. Seine Gegner beuteten dieſen Anſtand wegen der Kirchencenſur zu Weimar zu einer Klage beim Churfürſten aus, als beabſichtigte man dieſen ſelbſt an den Kirchenthüren vorzuſtellen und öffentliche Buße thun zu laſſen. Andreä hatte viel Mühe, den aufgebrachten Fürſten zu beſänftigen.

Unterdeſſen war endlich die von der Herzogin ſchon ſo lang erſehnte Viſitation der Hochſchule Jena gehalten worden. Schon des Oefteren hatte Andreä die Entfernung der dortigen Doktoren Voigt und Sartorius beantragt; beide wurden durch Mirus gehalten. Am 1. December kamen Andreä, Chemnitz und Kirchner nach beſchloſſener Viſitation in Jena zu Weimar an. Als ſie der Hofprediger am folgenden Morgen aufſuchte, fand er die beiden letzteren eben mit Leſen ſeiner Schrift über die Kirchenbuße beſchäftigt. Sie theilten ihm ihre Anſicht darüber dahin mit, daß ſie zwar deſſen mit ihm einig, daß beide privata und publica reconciliatio iuris divini, derhalben in allweg in der Kirche zu erhalten ſein, aber gleichwohl was die circumstantias und modum dieſer Sache anlange, ſei nichts Gewiſſes in Gottes Wort vorgeſchrieben, wie, wo, mit was Worten und Geberden ſolches geſchehen ſollte. Darum hielten ſie dafür, daß ſolcher modus und circumstantiae res mediae wären, und ſtände in der Kirchen jedes Orts, beide, des Ministerii und der Obrigkeit guten chriſtlichen Bedenken, wie es damit nach jedes Orts, Perſonen und Zeit Gelegenheit am Bequemſten geordnet und gehalten werden möchte, wie dann der Churfürſt zu Sachſen ſich jetziger Zeit nach lang gehabter Deliberation der Viſitatoren, Superintendenten und Synodorum eines gewiſſen modi verglichen und ſolche Ordnung in öffentlichem Druck ausgehen ließe, als dann in folgender Handlung auch an das Ministerium zu Weimar gebracht werden ſollte. Demnach hielten ſie dafür, weil gemeldte Ordnung nicht wider Gottes Gebot, auch vielen reinen Kirchen vor langer Zeit her gemein wäre und von der hohen Obrigkeit ratione tutelae bei ihnen geſucht würde, ſich mit derſelben chriſtlich zu vergleichen, ſo könnten die Weimar'ſchen nicht unrecht thun, wenn ſie ſich in ſolche Vergleichung einließen. Der Hofprediger antwortete: der modus reconciliationis ſei in dieſem Fürſtenthum durch langwierigen Gebrauch dahin gerichtet, daß die Reconciliatio

coram Consistorio sie nicht pro publica halten, weil sie intra parietes geschehe. Die Privatunterredung erzielte keinerlei Annäherung. Mittags beschieden die drei Doktoren den Hofprediger Gernhard und Melissander vor sich, wiederholten ihre Erinnerungen und forderten, sie mögen sich der gedruckten churfürstlichen Schul- und Kirchenordnung wie in andern, so auch in diesem Artikel fügen. Das könnten sie ohne Beschwerung ihres Gewissens und ohne einige Gefahr ihres christlichen guten Namens thun, weil sie rem ipsam h. e. reconciliationem publicam besäßen in und vor dem Consistorio als den Senioribus und dem Ausschuß der Kirche, darum sie auch als publicae personae zu achten, wie auch die reconciliatio vor ihnen in publico loco geschehe und deßhalb tota actio nicht privata, sondern publica wäre. Am folgenden Morgen reiste Chemnitz ab. Gernhard sandte Bericht an die Herzogin. Diese beschied ihn vor sich und begehrte von ihm unter Thränen, er möge sich, da es immer möglich, mit den Theologen und der churfürstlichen Ordnung vergleichen. Umsonst. Ein hierauf erfolgtes hartes Gespräch mit Andreä und Kirchner schloß mit dem Bescheid, daß Gernhard nochmals zu Aenderung seiner Meinung und endlichen Vergleichung mit der churfürstlichen Ordnung bis zum nächsten Synodus Aufschub haben sollte. Nachdem auch Kirchner abgereist und Andreä schon wegfertig war, schrieb letzterer noch einen Kompromiß auf, welchen Gernhard und Melissander ohne Widerrede unterzeichneten. Andreä reiste am 4. December nach Schulpforta ab. Ahnungslos dankte die Herzogin dem Churfürsten für die Abhaltung der Visitation. Um so überraschender war es für sie, als vier Tage vor Weihnachten etliche churfürstliche Räthe in Weimar eintrafen und Einen nach dem Andern von der Regierung und manchmal zwei bis dreimal auch den Präceptor ihres Sohnes erforderten. Die ganze Untersuchung wurde so geheim betrieben, daß Niemand erfahren konnte, wohin die Sachen gemeint wären, bis endlich auch der Hofprediger vorgefordert und fünf Stunden lang namentlich über die Art, wie er die Kirchenzucht ausgeübt, und über seine Restitutionspredigten inquirirt und sofort in sein Haus verstrickt ward. Die Herzogin wandte sich an Andreä, ohne zu ahnen, was mittlerzeit über den Mann hereingebrochen war, den sie für das schuldig wähnte, um dessen willen er selbst büßen mußte. Der Churfürst hatte endlich den Verläumdern Glauben geschenkt und in Weimar strenge Untersuchung angeordnet. Er glaubte dort einer Verschwörung auf der Spur zu sein, obschon den Verläumdern alle und jede Be-

weise fehlten. Das ganze Verfahren war nur der Racheakt der bisher durch Andreä zurückgehaltenen Partei. Gernhard wurde nach Dresden abgeführt und unterzeichnete nach langem Drängen und Drohen die Urkunde seiner Entsetzung. Er wurde nach Pirna als Pfarrer und Superintendent versetzt. Die Regierung wandte sich nun an Selneccer, welcher sich erboten hatte, taugliche Personen für die erledigten Pfarrstellen in Vorschlag zu bringen. Am 21. April 1581 bestätigte Churfürst August, daß M. Nik. Jagenteuffel, Pfarrer und Superintendent zu Meissen, Pfarramt und Superintendenz zu Weimar und M. Georgius Striegenitz, Pfarrer zum Wolkenstein, die Hofpredigerstelle übernehme. Dieses war das Ende, welches der Kampf um Restauration des alten Kirchenwesens nahm und nehmen mußte. Ein überspannter Begriff von der Pflicht des Bekennens, ein überreiztes Gefühl von der dem verstorbenen Herzog schuldigen Pietätsrücksicht, eine krankhafte Rechthaberei und selbstsüchtige Eigenliebe mußten so enden. Nachdem wir dieses zugestanden, dürfen wir um so unumwundener die Herzogin bewundern, welche mit männlicher Beharrlichkeit dem Recht die Ehre gab und mit ungebrochenem Sinn an der Klippe Schiffbruch litt, an welcher jedes Legitimitätsprinzip, sei's auf staatliche oder kirchliche Gestaltungen in seiner ganzen Schroffheit und Einseitigkeit angewandt, den Todesstoß erleiden muß. Die Herzogin hatte die von Churfürst August großmüthig angebotene Amnestie verschmäht; Andreä suchte eine Vermittlung und konnte trotz seines durchaus redlichen Bemühens den Anklagen und Mißdeutungen beider Parteien nicht entgehen. Er konnte weder dem Churfürsten noch der Herzogin ganz Unrecht geben, aber beide gaben ihm Unrecht, daß er eine Vermittlung anstrebte, welche zwar um des gemeinen Konkordienwerks willen nöthig war, aber sobald diese Rücksicht wegfiel, als zu weit gehend und als überflüssig sich erwies. Andreä schrieb auf seiner Heimreise an die Herzogin: „Als ich jüngst von E. F. G. aus Weimar abgereist bin, hat der Churfürst mich nicht mehr meiner Verrichtung halben gehört, sondern ich habe meine Relation in Schriften übergeben müssen. Ich sorge, S. F. G. und Andere werden erst erfahren, wie treulich ich es mit Kirchen und Schulen in Thüringen sowohl als in Meissen und Sachsen gemeint. Daß aber böse Leute meine getreuen Dienste, so ich diese fünf Jahr angewendet, anderst bei S. Chf. G. gedeutet haben, dessen werden sie am jüngsten Tage eine schwere Rechenschaft geben müssen. Denn weil der Sohn Gottes nur eine Kirche hat, darum man auch an einem Ort wie an dem

andern rathen und hierin Niemanden wider den Andern zu Gefallen seyn soll, will ich das Zeugnis nicht allein meinem frommen Herrn dem Herzog zu Württemberg mit Grund der Wahrheit heimbringen, sondern auch ungezweifelt am jüngsten Tage haben, daß ich aufrichtig und redlich gehandelt und in allen Theilen zum christlichen Frieden, zu Ausbreitung reiner Lehre gerathen habe, und weiß in der Wahrheit auf diesmal nichts weiter zu thun, denn ich nicht wissen kann, warum es zu thun sei; allein mach ich mir diese Gedanken, der calvin'sche Teufel habe etwas mit Verkehrung erlangt, darnach er längst getrachtet hat, denn dieses Teufels Glieder ihren Rachen weit gegen mir aufgesperrt und zur Letze mich ganz verschlungen hätten.“ Noch weiter läßt sich Andreä über diese so plötzlich erfolgte Katastrophe in einem „von Tübingen im Paradies“ datirten Schreiben an Bürgermeister Walther in Weimar aus[1]: „Meine Feinde haben Ursach gehabt, mich bei dem Churfürsten zu Sachsen nicht in schlechten Verdacht, sondern in die höchste Ungnade zu bringen, darnach ich wenig gefragt, wie auch noch nicht. Denn ich weder um Gnade noch Ungnade willen in Sachsen gewesen, sondern wegen der Ehre Jesu Christi, seines reinen Worts und der Kirchen Heil, auch mehrentheils öffentlich gesagt: Wenn ich mit Gnaden scheide, so habe ich einen einfältigen Lohn; wenn es aber mit Ungnaden geschehe, so habe ich einen zweifältigen Lohn. . . . Darum ist etwas Ungerades bei euch zugegangen, so wisset, daß ich unschuldig bin auf beiden Theilen, und wird der Mensch schwere Rechenschaft geben, der daran schuldig ist. Und weil es nicht anders seyn wollen, so bin ich viel lieber weiter davon denn nahend dabei und will also das Zusehen haben und Hören, Wem man doch hinfort Schuld wolle geben, wenn der Schwab nicht mehr da ist. . . . Ich werde berichtet, daß man viel mehr wider mich als wider euren Hofprediger inquirirt habe, und halte ich, Dr. Lindemann werde sein Bestes gethan haben, welcher zu Prag vor des Kaisers und etlicher Bischöfe Gesandten von mir geredet und gesagt hat: Sie sollen ihren Schwaben Dr. Jakoben abfordern, dazu sie Roß, Wagen und Zehrung geben wollen, und soll der Herzog zu Württemberg mich in eine Pastete packen und dem Landgrafen Wilhelm zu einem bescheidenen Essen verehren, und was der Reden mehr gewesen. Ich halt aber dafür, daß der Teufel ihn in seinen Ofen schießen und ihm daselbst der armen Prädikanten

[1] d. d. Tübingen im Paradies, 3. März 1581.

Weiber und Kinder vorstellen werde, die er so schändlich abgefertigt. In Summa, des Churfürsten, euer und beider Theil Kirchen halben bin ich betrübt, meinethalben aber herzlich erfreut, daß ich aus diesem Gehetz und Gebeiß erlöset."

Weimar war das dornenvollste Arbeitsfeld, auf dem Andreä wirkte. Als Mittler zwischen zwei lodernde Feuer gestellt, ward er von beiden angegriffen; das Einzige, was ihm unversehrt blieb, war sein gutes Gewissen.

Andreä hatte die Aufgabe gelöst, wegen deren er nach Chursachsen berufen worden war. Es wäre ein Unrecht, ließe man den Churfürsten August sprechen: „Der Mohr hat seine Schuldigkeit gethan, der Mohr kann gehen!" Hierzu war der Churfürst zu edel und zu gerecht. Es mußten andere Beweggründe die durch ihre unerwartete Schnelligkeit und in beharrliches Schweigen gehüllte Abreise des Konkordienmannes hiermit erklären. Allerdings war die Konkordienformel publicirt; für Chursachsen eine neue Kirchenagende abgefaßt und eingeführt; in Kirchen und Schulen war wenigstens äußerlich leidliche Ordnung angerichtet. Schon längst hatte der Herzog von Württemberg die Rückkehr seines Universitätskanzlers begehrt. Daß endlich diesem Gesuch wirklich nachgekommen wurde, hätte nichts Auffälliges gehabt; um so mehr die fast an Ungnade grenzende Art, wie der Urlaub ertheilt wurde und das Geheimnisvolle, womit sein Abzug bisher verhüllt wurde. Andreä ward der Mund von despotischer Willkür geschlossen: er hatte bei seinem Abschied dem Churfürsten geloben müssen, die Intriguen seiner Feinde geheim zu halten, und er hat mit einem seltenen Maß von Selbstverleugnung Wort gehalten. Die Akten des Dresdener Archivs enthüllen allein dieses Geheimnis.

Wie bereits mitgetheilt, hatte Andreä in bitter gereizter Verstimmung über die muthwillige Art und Weise, wie seine Organisationsplane bezüglich der Weimar'schen Kirche fort und fort von einer ebenso listigen als einflußreichen Gegenpartei am Dresdener Hof durchkreuzt zu werden pflegten, seine Entlassung genommen. In seiner Bittschrift sagt er [1]): „Da das gemeine Werk E. Chf. G. wider aller Menschen Hoffnung (denn es fast für ein unmöglich Ding bei Freunden und Feinden geachtet worden) zum glücklichen Ende gebracht und nunmehr nach den vielfältigen langwierigen Zwiespaltungen einhellige und in Gottes Wort wohlgegründete Erklärung und öffentliches Zeug-

[1]) d. d. Dresden 1. November 1580.

nis einer gottseligen Einigkeit nicht allein in E. Chf. G. Landen, sondern auch bei den andern weltlichen Chur, Fürsten und Ständen und derselbigen Theologen in großer Anzahl erfolgt und nunmehr durch den Druck offenbar. Und obwohl noch zur Zeit nicht alle Stände herbeigebracht; doch weil von etlichen nunmehr unverborgen, daß derselbigen Theologen nicht der reinen ungefälschten Augsburger Konfession zugethan, sondern mit der Calvin'schen Ketzerei und andern unreinen Lehren behaftet; im Fall sie dieselbigen nicht erkennen und abschaffen, ist es der Kirchen Gottes viel nützlicher, daß man in der Bekenntnis des Glaubens von ihnen abgesondert sei, denn man ihrer Gemeinschaft, so viel die Religion belangt, begehren sollte. Von den andern Ständen aber, so in der Lehr und Bekenntnis mit uns einig, aber anderer Ursachen halben sich noch zur Zeit von diesem Werk abhalten lassen, ist noch gute Hoffnung, wann sie nunmehr durch den öffentlichen Druck des Grunds berichtet, daß solches Werk allein zu Gottes Ehr und christlicher Einigkeit gemeint und sonst nichts darunter gesucht, sie werden sich auch zu seiner Zeit wohl hierbei finden und nicht länger aufhalten. Was dann meine ringfüge Person anlangt, was mir unzählbar gleich von Anfang und hernacher stetigs bis auf diesen Tag nun in das fünfte Jahr derwegen begegnet, was ich darüber erlitten, was für Hohn, Verachtung, Spott und öffentliche Schmach eingenommen und sonst ausgestanden, das will ich Alles viel lieber vergessen denn E. Chf. G. oder mir selbst mit Schmerzen wiederum in's Gedächtnis bringen. Denn nicht allein solches Alles E. Chf. G. zum Besten bekannt, sondern Derselben ohne Zweifel noch mehr wissend, das noch zur Zeit mir verborgen ist, weil der Satan vornehmlich mit diesem Griff diese ganze Zeit lang umgangen, daß entweder E. Chf. G. wider mich zu Ungnaden bewegt und mich von sich jagen, oder daß ich von Ungeduld überwunden davon gelaufen seyn sollte, und da er deren eines erlangt, die falsche Leut eine ungezweifelte und doch vergebliche Hoffnung geschöpft, daß solch Werk liegen bleiben würde, welches doch Gott durch E. Chf. G. auch wohl ohne meinen Dienst hätte durch andere Leute befördern können. Wie aber der Allmächtige E. Chf. G. wunderbarlich erhalten, daß Sie Sich wider mich zu Ungnaden nicht bewegen lassen, also mag E. Chf. G. ich auch mit Grund und Wahrheit wohl bekennen, da mich gleichergestalt der liebe Gott nicht mit seiner Gnad erhalten, und ich nicht mehr Gott denn die Menschen gefürchtet, und zuvörderst aller evangelischen Kirchen äußerste Noth beherzigt oder E. Chf. G.

in dem Werk diesen Schimpf thun mögen, daß sich die Papisten und Calvinisten darüber erfreut und jubilirt, viel fromme Herzen aber zum Höchsten betrübt, daß ich demselben so lang ausgewartet, sondern mich auch zeitlich davon abgezogen hätte, inmaßen dann die vornehmsten Theologen, so zu diesem Werk gezogen worden, mehrmals zu mir gesagt: Wenn ihnen begegnet wäre, was ich ausstehen müssen, sie wären zehnmal davon entlaufen. Welches ich nicht eigenen Ruhms, sondern wegen meiner mißgünstigen Lästerer vermelden müssen. Denn da E. Chf. G. Sich dieses Werks nicht unterwunden oder es unvollbracht stecken lassen, in etlich wenig Jahren eine solche Konfusion in unsern Kirchen und Schulen durch die eingefallenen Spaltungen eingeführt worden wäre, daß weder die jetzt Lebende noch derselben Nachkommen endlich wissen mögen, was unsere Lehr, Glaub und Bekenntnis gewesen wäre. Als nun solches erlangt und das gemeine Werk zu Ende gebracht und publicirt worden, hätte es wohl das Ansehen haben mögen, daß E. Chf. G. Kirchen und Schulen allerdings nunmehr gerathen und geholfen und also ich meinem Amt und Beruf allerdings genug gethan hätte, wie dann, da es dabei geblieben, ich vielleicht so viel Widersprechens, Feindschaft und Widerwillen nicht hätte ausstehen dürfen. Da E. Chf. G. aber nicht wenig daran gelegen, daß auch solche reine Lehr und Einigkeit künftiglich in E. Chf. G. Landen erhalten werden mögen, hab ich nicht umgehen können, E. Chf. G. auch meine Bedenken hierin zu eröffnen, und als solches E. Chf. G. nicht mißfallen, ich auch auf Derselbig Begehren in Schriften verfassen sollen, auf daß mittlerzeit, weil das gemeine Werk sich bei den andern Ständen so lang aufgehalten, auch dieses daneben befördert werden möge, demnach ich E. Chf. G. den Weg angezeigt, welchergestalt das Kirchen- und Schul-Regiment also anzustellen seyn möchte, daß E. Chf. G. Selbst jederzeit eigentlich wissen mögen, was Sie für Leute in Kirchen, hohen Fürsten- und Partikular-Schulen wie auch in den Konsistorien hätten, wie allenthalben über der reinen Lehr Gottes Worts vermög des publicirten Konkordienbuchs, deßgleichen in allen Punkten und Artikeln über E. Chf. G. Ordnung gehalten, wie sich ein jeder in seinem Amt erzeige, besonders aber in der Lehr, daß sie nicht mehr Haar unter Wollen schlagen und Mauskoth unter dem Pfeffer verkaufen können, wie leider zuvor viel Jahr mit großem Schaden der Kirchen geschehen und E. Chf. G. wegen ihrer listigen Praktiken nicht verhüten können. Nachdem nun besonders diejenigen, so mit falscher unreiner Lehr auf der hohen Schul eingenommen und

vergiftet gewesen, endlich gemerkt haben, wohin solch E. Chf. G. neue Ordnung gemeint, und daß ihnen hiedurch ihre bösen schädlichen Praktiken abgeschnitten, damit sie bis daher umgegangen, hat es ihnen nicht allein wehe gethan, daß E. Chf. G. einen Ausländer, dazu einen Schwaben gebraucht, sondern haben sich auch nach ihrem äußersten Vermögen durch heimliche Praktiken unterstanden, wie sie vermocht, dieselbige zu verhindern. Nachdem aber E. Chf. G. solches Alles wohl gemerkt, auch ohne Zweifel die Personen nicht unbekannt, durch welche solches Alles vornehmlich getrieben worden, aber Sich von Ihrem Vorhaben nicht abwenden lassen, demnach auf E. Chf. G. Befehl ich auch nicht weniger in solchem Werk als dem andern allgemeinen Werk der Konkordien mein Dienst und Fleiß (ohne Ruhm zu melden) erwiesen und dahin gearbeitet hab, daß E. Chf. G. eine christliche Ordnung begriffen, wie in E. Chf. G. Landen Kirchen und Schulen mit gebührlichem Examine und stetiger immerwährender Visitation angestellt, deßgleichen die Konsistoria also abgefasset, daß dergleichen Unruh E. Chf. G. besonders aber Verfälschung reiner Lehr nicht mehr also zu gewarten. Weil denn gottlob das Buch der Konkordi samt E. Chf. G. neuen Ordnung publicirt, deßgleichen das Oberkonsistorium allhie auch angestellt, die Visitation der Kirchen und Schulen in vollem Gang, die Synode gehalten, die 300 Stipendiaten in beiden Universitäten Leipzig und Wittenberg gefertigt und so viel dieser Zeit geschehen können, auch angeordnet und des Grunds der reinen Lehr die Jugend auch in öffentlicher Disputation berichtet und also alles das, darum E. Chf. G. mich erfordert, in das Werk gerichtet, will ich verhoffen, daß ich nunmehr meinem Beruf genug gethan und deßwegen E. Chf. G. mit mir wohl zufrieden seyn werden. Da aber noch etwas durch mich zu verrichten, wie ich mich doch nicht versehen will, und ich desselbigen berichtet, will ich mich auch gehorsam dazu erboten haben. Wie aber die Leut, besonders diejenigen diesem Werk in ihrem Herzen gesinnt, so diese Zeit in den andern beiden Konsistorien zu Leipzig und Wittenberg, Hof- und Fürstenschulen lehren und regieren, das weiß Gott. E. Chf. G. aber kann und soll ich nicht verhalten, was zu meiner Ankunft und etliche Jahre hernach ich von denen mehrmals gehört, so sich für meine vertrautesten Brüder angegeben, wie ich sie denn auch dafür gehalten und ihnen mein Herz vertraut habe, sie auch an dem vorhabenden Werk nicht allein gut Gefallen getragen, sondern auch dasselbige gelobt und ein Zeit lang helfen forttreiben, die mich vielfältig berichtet, was für ein verderbt

Weſen und jämmerlicher Zuſtand in beiden E. Chf. G. Univerſitäten der Religion halb ſei, was ſie über Profeſſores und andere Perſonen geklagt und nichts weniger als Andere mehr ſich denſelben widerſetzt und den andern anweſenden Ständen, ſo dieſer ihrer Praktiken nicht Wiſſens getragen, was ſie darunter geſucht, ganz widerwärtig auf gehaltenem Tag zu Torgau eingebildet, jetzt aber, da ſie geſehen, daß es einen Fortgang wider ihren Willen genommen, wiederum ſich ſtellen, daß ſie dazu helfen wollen, bekenne ich, daß ich mich in ſolche Leute nicht ſchicken könne noch zu trauen wiſſe. Sollt ich denn mich deßhalben mit ihnen in weitläufige Handlungen einlaſſen, deren Untreu ich erfahren und wie ſich wohl gebührt, mit ihnen handeln, kann E. Chf. G. nicht verhalten, daß mir ſolches nicht allein zu viel Weg bedenklich, ſondern auch meines Leibs Schwachheit halben zu thun nicht wohl möglich ſeyn wolle. Denn durch dieſe fünfthalb Jahr ich nicht allein durch das vielfältig Reiſen und dergleichen überſchwängliche Arbeit dermaßen ausgemergelt, ſondern durch die mannigfaltig empfangene Hohn, Spott und Schmach mein Herz dermaßen geſchwächt, daß ich ferner nicht ausſtehen könnte, ſondern endlich mein Leben darüber laſſen müßte. Denn ich den Pſalmen Davids mit heimlichen Feinden gar wohl dieſe fünfthalb Jahr durch Gottes Gnad ſtudirt und erfahren, da er geſchrieben hat: Wenn mich doch mein Feind ſchändet, wollt ich's leiden, und wenn mich mein Haſſer pochet, wollt ich mich vor ihm verbergen; du aber biſt mein Geſell, mein Pfleger und Verwandter, die wir freundlich mit einander waren unter uns, wir wandelten im Haus Gottes zu Haufen (Pſ. 55). So ſind ſie auch alle zugleich auf mich dermaßen erbittert, da ich gleich mit ihnen ferner handeln ſollte, ich nicht ſehe, was ich Nützliches mehr ausrichten könnte, ſondern die Vorſehung tragen müßte, daß aus ſolchem ein größer Aergernis und Uneinigkeit entſtehen möchte, als E. Chf. G. hievor in derſelben Kirchen und Schulen gehabt. So iſt unleugbar und nunmehr leider allermänniglich offenbar, daß Philippus Melanchthon ſamt ſeinem Eidam D. Peucer die Haupturſach ſind aller der ärgerlichen Zerrüttungen in E. Chf. G. Kirchen und Schulen. Aber daß Philippus geirrt haben ſollt, ich nur von Wenigen in beiden hohen Schulen gehört, daß ſie es frei rund bekennen, ſondern ſich wohl etliche allbereit unterwunden demſelben wieder zu helfen und unter die Arme zu greifen. Wenn denn Niemand in E. Chf. G. Landen mehr calviniſch geſcholten ſeyn will, ſondern geben vor, ſie halten in Allem mit dem Herrn Philippo als dem Communi Prae-

ceptori, Niemand aber öffentlich und ohne Scheu der Jugend weiset, daß Philippus selbst calvinisch worden, haben E. Chf. G. Selbst zu ermessen, in was Gebeiß ich mich mit ihnen einlassen würde, da ich auch mit diesen Personen handeln müßte, durch welche doch künftiglich E. Chf. G. Ordnung und die Fortpflanzung reiner Lehr in das Werk gesetzt werden sollen, da dann die Nothdurft erfordern wird, daß E. Chf. G. mit Abschaffung der Praktiken und des bisher geübten Muthwillens einen gebührenden Ernst gebrauchen werden müssen. Denn daß E. Chf. G. bis dahin sonderlich aus bewegenden Ursachen solchen Ernst gegen dergleichen Personen nicht erzeigt, bis das Werk zu Ende gebracht, viel Leut solches mißbraucht und dadurch in ihren heimlichen Praktiken also gestärkt worden, daß sie sich nicht gescheut sich dem Werk zu widersetzen, das nicht allein ich sondern auch andere mehr gutherzige Leut mit ihren Ohren schmerzlich hören müssen, aber E. Chf. G. bis dahin nicht klagen dürfen, sondern in mich gefressen, und der Zeit erwarten sollen. Der Ursach denn ich auch die atrocissimas iniurias Dr. Majors E. Chf. G. diese ganze Zeit über bis vor wenig Wochen nicht klagen wollen, weil sie E. Chf. G. geheimen Räthen ganz wohl wissend gewesen, darin er nicht allein mich an meiner Ehre und Amt, sondern auch E. Chf. G. Selbst sehr übel angegriffen, auch das ganze Werk der Konkordi ganz schimpflich und lästerlich ausgemacht, damit sich viel Leut hin und wider, besonders aber zu Leipzig, Wittenberg und Dresden als mit einem Riethapfel belustigt.“

Aus allen diesen Gründen kam Andreä um sofortige Entlassung ein: „Weil ich aber daneben glaubwürdig berichtet, welchergestalt bei E. Chf. G. wie auch bei Derselben Gemahel vergangener Weil ich ganz beschwerlich eingetragen seyn soll, und mir das gemeine Sprichwort nicht unbekannt: Calumniare audacter, semper aliquid haeret! aber Keiner noch bis auf diesen Tag sich gefunden, der mir solches unter Augen gesagt, sondern allein heimlich und durch Zaun auf mich gestochen und den Leuten fälschlich eingebildet haben, daß ich mich unterstehe eine neue falsche Lehre in E. Chf. G. Landen einzuführen und alle löbliche alte Ordnung in einen Haufen zu stoßen, so bitt E. Chf. G. Sie wollen mir vor meinem Abschied allein diese Gnade erzeigen, wenn Jemand hievor, daran ich denn nicht zweifle, daß ihrer viel gewesen und noch wären, die E. Chf. G. eingebildet, daß ich etwas in Kirchen und Schulen Ungebührliches oder Unrechtes vorgegeben oder sonst nicht wie sich gebührt gehandelt, gegen E. Chf. G.

beharrlich eingetragen worden, E. Chf. G. wollen mir solches nicht verhalten, sondern vor meinem Abreisen zu verstehen geben, und das nicht weniger wegen E. Chf. G. als um meinetwillen, auf daß E. Chf. G. in Einem oder dem Andern nicht in unrechtem Wahn gelassen, sondern wenn Sie beide Theile gehört, des Grundes berichtet, ich auch mich der Gebühr nach widerum verantworten möge. Denn was die vielfältige Schand belangt, so ich ohn Zahl einnehmen müssen, da ich mit Jedem insonderheit Handlungen vornehmen sollt, ich derselben gänzlich abzuwarten nicht vermöchte, bin ich auf ein solch Mittel bedacht, meinen göttlichen Beruf und meine Ehre also gegen männiglich zu retten, das verhoffentlich Niemand mir verweisen und E. Chf. G. von mir in Ungnade nicht vermerken werden. Weil aber hierin E. Chf. G. mir eine besondere Gnade erzeigen können, bitt ich, daß E. Chf. G. unter derselbigen Handzeichen und Sekret mir ein Zeugnis ablegen, wie ich mich in Verrichtung des mir befohlenen Werks diese ganze Zeit über gehalten, auf daß solches nicht allein ich im Fall der Noth wider meiner Feinde Lästerung zu gebrauchen, sondern auch mein lieb Weib und Kinder, deren ich noch eilf im Leben habe, sich dessen zu getröften und ihres Vaters Ehre gebührlich wider meine Lästerer zu retten haben möchten. Denn ich leichtlich zu vermuthen und mich auch nichts Gewisseres zu versehen habe, weil diese Leute meiner nicht verschont, dieweil ich mich bei E. Chf. G. und unter Derselben Schutz im Land bin, sondern so oft ich nur etlich wenig Wochen außer Lands gegen Württemberg mich begeben hab, wie denn jüngst da E. Chf. G. mich zu dem Churfürsten Pfalzgrafen geschickt, gleich alsbald ausgebreitet worden, mit was Ungnaden ich abgefertigt worden sei; was sollte nicht geschehen, wenn sie hören werden, daß ich gänzlich abgeschieden und von E. Chf. G. allerdings abgefertigt worden wäre und sie sich meiner Wiederkunft nicht mehr zu versehen hätten. Daneben aber und daß E. Chf. G. nicht gedenken möchten, als ob ich ein bös Gewissen hätte und deßwegen mich gern aus dem Staub machen wollte, oder mir bei diesem Werk fürchtete, will gegen E. Chf. G. ich hiermit nochmals erboten haben nicht allein wider E. Chf. G. Willen nicht zu weichen, sondern wenn über kurz oder lang E. Chf. G. dessenhalb, so in E. Chf. G. Landen Kirchen und Schulen ich helfen anrichten, von Jemand angefochten, als sollt es nicht recht, heilsam und nothwendig seyn oder sonst ein Mangel vorfallen würde, daß E. Chf. G. meiner Dienst begehrten, daß auf gnädige Erlaubnis des Herzogs von Württemberg ich mich gehorsam

bei E. Chf. G. einstellen und Alles thun wolle, das einem aufrichtigen und ehrlichen Mann und getreuen Kirchendiener in solchem hohen göttlichen Werk eignet und gebührt."

An demselben Tag schrieb Andreä auch an die Churfürstin, ihr für alle ihm erzeigte Gutthaten zu danken und sich gleichfalls zu jeder Rechtfertigung bereit zu erklären: „Ob ich mich wohl keiner Ungnade jemals versehen, sondern ungeachtet was für Geschrei hin und wider ergangen mich jederzeit der guten aufrichtigen und redlichen Sachen und meines guten Gewissens getröstet, hab ich doch, nachdem mein liebes Weib wiederum zu ihren Kindern und Haushaltung gereist, wohl merken können, wie E. Chf. G. ihr Abreisen nicht gern gesehen, daß nachmals böse Leut E. Chf. G. gar auch allerlei bösen Verdacht wider mich eingebildet hätten, inmaßen denn E. Chf. G. mich zu Zoldit deßhalb angeredet und damals schon Ihr Selbst diese Gedanken geschöpft haben, daß ich auch alsbald ausreißen und dem Werk nicht gänzlich abwarten werde." Die Churfürstin war nämlich durch Selneccer gegen Andreä eingenommen worden. In niederträchtigster Weise übernahm Selneccer die Rolle des Verläumders gegen den Mann, welcher seinen eigennützigen und ehrgeizigen Planen im Wege stand. Er hatte der Churfürstin ein von ihm seit geraumer Zeit angelegtes Verzeichnis von Klagen gegen Andreä zugestellt [1]: „E. Chf. G. kann ich nicht verhalten, daß nicht allein das gemeine Geschrei, als sollte mein gn. Churfürst etwas auf mich bewegt seyn, mich zu neuer Sorgfältigkeit gebracht, sondern daß Dr. Jakob mit vielen Drohungen wider mich hat verlauten lassen, wie bei meinem gn. Herrn er mir einen Keil stecken wolle. Nun hab ich ihn wollen lassen anlaufen und den Herrn Christum für mich reden lassen, welches ich denn noch thun will. Weil ich aber gleichwohl sehe, daß der Mann dieser Landen Kirchen und Schulen nicht nutz sondern hochschädlich ist und noch je länger er hier seyn wird, je mehr schaden wird (weil ich nunmehr gottlob sehe, daß solcher mein Bericht dem gemeinen Konkordienwerk nicht mehr schaden kann, welches ich bisher stetigs gefürchtet), E. Chf. G. diese meine kurze Aufzeichnung und Memorial, wie ich Dr. Jakoben befunden, einzuschicken und länger nicht innzuhalten und zu bitten, E. Chf. G. wollens Ihr von Jemand, etwa durch M. Listenium vorlesen lassen und alsdann damit machen was E. Chf. G. für's Beste erkennen, ob es meinem gn. Herrn auch zu geben sei oder

---

[1]) d. d. Leipzig 16. Mai 1579. Dr. A.

nicht. Ach Gott, wie thut mir das Aergernis ſo wehe, daß ich darüber matt und krank worden! Wohlan, Gott richte es zu ſeinen Ehren!“

* * *

Das Läſterbüchlein lautet alſo:

Selnecker. Wie ich Dr. J. Andreä befunden vom 76. Jahr bis auf den Tag zu Jüterbock (19. Januar 1579).

Anno 1576 mense Aprili. Erſtlich hab ich ihn für einen rechten Lehrer und aufrichtigen Mann von Herzen gehalten, ſonderlich da er den 6. April 1576 ankam und mit uns redete von den Sakramentirern, wie denſelben zu wehren wäre. Allda er auch ſobald mich fragte und mit mir dahin ſchloß, daß er für ſich allein nichts thun wollt ſondern zu Hof ſich Raths und Beiſtands erholen ſollte (was von Nöthen ſeyn würde) bei Dr. Vogeln, Sekretär Jeniſchen, M. Lyſthenio und daneben gebrauchen Herrn Daniel M. Petrum Gläſern 2c. Dabei iſt es geblieben und hat ſich Alles wohl angelaſſen bis auf den Konvent zu Torgau, allda dieſer Lande Theologi eine Supplikation übergeben und unſern gn. Herrn baten, daß S. Chf. G. die drei Männer Dr. Jacobum, Dr. Chemnitium und Chytraeum wollten eine Zeit lang in dieſen Landen auf den hohen Schulen beſtellen laſſen. Da loff Dr. Jakob immerdar fürnemlich zu mir und widerrieths, daß man Chemnitium und Chytraeum ja nicht ſollte behalten aus Urſachen: Chemnicius wär ſchwarz und untreu, Chytraeus wär nur ein philosophus und glaubte nichts, und ſie würden alles Arges anrichten, ſonderlich Chemnitius würde Heſſhuſium und lauter Flacianer ins Land bringen wollen. Solche Reden haben mir mißfallen, darum denn er angefangen mich auf mein Gewiſſen zu fragen, ob Chemnitius ein ſolcher Mann wäre, dem zu trauen und zu glauben, weil ich wüßte, wie im Land zu Braunſchweig er mit ihm geſtanden, und wie er auch ſelbſt geſchrieben: Abundet quisque suo sensu, und dadurch die Württembergiſchen Kirchen angegriffen und verdächtig gemacht hätte, darum ihn die Wittenberg'ſchen Theologen in ihrer Grundfeſte nicht unbillig einen Sycophantem genannt. Darauf ich ihn gebeten und vermahnt, er ſollte ſolche Ding nicht reden, denn Chemnitius wäre ein Theologus, der viel Gutes und Nutz geſchaffet, wie ſeine köſtliche Arbeit über das Concilium Tridentinum und ſein Buch wider die Sakramentirer bezeugen, wie ich denn ſolches zum oftermal nicht allein in conventu ſondern auch hernach wieder Dr. Jakoben

wiederholt habe, auch derwegen in ipso conventu praesentibus omnibus convocatis das Büchlein Chemnitii aureum libellum nannte. Solches aber hat mir Dr. Jakob nicht passiren lassen, sondern vermeldet, daß gleichwie er an der Bekenntnis der Sächsischen Kirchen wider die Grundfest groß und viel Mangel hätte, also gefiele ihm auch Chemnitii Buch de communicatione idiomatum nicht; Dr. Chemnitz müßte es ändern, sonst könnte er nicht zufrieden seyn. Endlich hat er sich vernehmen lassen, er wollte mit unserem gn. Herrn selbst reden und es dahin bringen, daß beide, Chemnitius und Chytraeus wohl ungefördert bleiben sollten. Solches hat mir sobald ein Nachdenken gemacht, daß ich ein Mißtrauen in Dr. Jakob gesetzt und seinen Ehrgeiz und in etlichen fürnehmen Punkten der Lehre eine neue Ungerechtigkeit befunden. Jedoch hab ich mir selbst nicht trauen wollen sondern gedacht: Der Mann wird vielleicht andere Ursachen haben und habe ihn auch besser kennen lernen wollen.

Mense Decembri sind gen Leipzig kommen als Visitatores Academiarum Einsiedel, Löser, Dr. Jakob. Da haben die Theologi sollen auf etliche Fragstücke antworten, wie geschehen. Da aber in solcher Antwort, welche schriftlich übergeben ist worden, auch Meldung geschah der Torgischen Artikel vom hl. Abendmahl, darauf wir uns referirten (wie sie denn gut und christlich sind), ist Dr. Jakob geloffen kommen und angezeigt, daß die Herrn Kommissarii gar nicht zufrieden mit uns wären, denn wir machten uns auf ein Neu verdächtig, wenn wir der Torgischen Artikel gedenken wollten, und würde das Letzte ärger werden denn das Erste. Also haben wir die Meldung der Torgischen Artikel auslassen. Und da ich ihn fragte, was denn darin bedenklich, hat er geantwortet: Es wäre die Ubiquität darin geworfen, daß man das hl. Abendmahl nicht sollte auf die Ubiquität gründen. Solches hat mir ehemal ein neu Nachgedenken gemacht und habe mich doch mit ihm noch zur Zeit nicht einlassen wollen.

Mense Martio a. 1577 zum Berge vor Magdeburg haben Chemnitius und ich Dr. Jacobum zum oftermal fleißig gebeten, er wolle sich allein nichts unterstehen, und ob ers gleich zugesagt, hat ers doch niemals gehalten. Wider Chemnicium hat er stets heftig gescholten und ihm doch allzeit die allerbesten Wort gegeben, welches mir gar fremd und seltsam gewesen. Und weil er gleichwohl allerlei meldete: 1. von seinem Zustand zu Hof und seinen Neidern, großen Bempeln, Sackpfufern, Bädern, Fingersehern, 2. von etlichen Dispu-

tationen de idiomatum communicatione, und daß Deus est passus so viel sei als Divinitas est passa; von der Hölle, das kein Ort sei wie auch der Himmel, und so Gott die Teufel wolle im Himmel haben, so soll ihm der Teufel ein guter Gesell seyn, wie ein Prediger in Schwaben also recht gesagt hätte; 3. von seiner fürhabenden Reformation in diesen Kirchen und Schulen. Da hat Chemnitius darauf mit mir geredet und seine Meinung gesagt, daß er nicht sehe, was dieser Mann werde Gutes schaffen. Wir haben ihn auch nochmals angeredet und gebeten, er wollte gute Leute zu Rath nehmen und sich allein nicht brauchen lassen. Dr. Chemnitius hat ihm auch gedankt, daß er ihn befördert, dazu er nicht sei berufen worden. Darauf Dr. Jakob ihm angeboten, er wolle es noch befördern, daß er berufen werde, wenn er Lust dazu habe, doch hat er ihm daneben erzählt einen solchen Zustand und wie zu Hof alle Tag was Neues wider ihn fürfalle, daß obgleich jetzt Gnade sei, bald sei wiederum Ungnade, daß Chemnitius geantwortet, er sei mit seinen Braunschweigern zufrieden, und er wisse doch wohl, daß es sein, Dr. Jakoben Ernst nicht sei jemand zu berufen. Aber Dr. Jakob hat heftig geschworen und sich verflucht, daß er lieber daheim seyn und einem Andern die Ehre gönnen und geben wollte. Dazumal bin ich noch immer in guter Hoffnung gestanden und mich zu Dr. Jakob noch nicht einer bösen Art versehen, sondern ansehnlicher Schwachheit in seiner Arbeitmenge solches Alles zugeschrieben und gleichwohl weniger getraut und geglaubt als zuvor. Auf dem Wagen im Heimweg hat er viel geredet von den Konsistorien, daß sie kein nutz und abgeschafft werden müßten und nur ein Kirchenrath bei der Kanzlei angerichtet sollte werden. Da hab ich ihm oppositum gehalten, darob er über mich zornig worden, wie er solches hernach selbst bekannt und ausgesagt hat.

Mense Majo 1577 hat M. Matthesius (mit welchem ich, weil er bei mir im Haus war, bisweilen geredet, daß er samt seinem Schwäher Acht gebe, daß Dr. Jakob ihn nicht in ein Unglück brächte, sintemal sich Dr. Jakob etlicher seltsamer Reden von M. Lysthenio hören ließ und sonderlich daß mein gn. Herr durch Sekretarium Jenischen ihn hätte lassen anreden, daß er nach andern Hofpredigern trachten sollte) mir angezeigt, wie Dr. Jakob von mir seltsame Reden führte und hätte solches gegen seinen Schwäher oftmals gethan, als 1. me carere omni iudicio, ich hätte keinen Verstand, 2. ich hätte wider Bezam geschrieben und hätte doch Brei im Maul und hätte den rechten Zweck sonderlich mit der Ubiquität nicht getroffen; 3. man

müßte mich einmal fesseln; 4. er wollte rathen, man sollte mich lassen springen; 5. ich müßte noch alle meine Bücher revociren; 6. er wollte mich überreden, daß eine Kuh Barthel hieße. Solche Reden haben mir derwegen weh gethan, weil ich mich eher des Himmels Fall versehen, denn daß Dr. Jakob, der mich in faciem allezeit seinen Herrn und lieben Freund nennt, solche Reden hinter meinem Rücken von mir Unschuldigen führen sollte. Habe deßhalb nicht umgehen können, solches, doch unbenannt meiner Ansager, ihm fürzuhalten. Darauf er mit Dr. Simonio zu mir in St. Thomaskirchen kommen und für das Crucifix im Chor gestanden und allda Christum angerufen, daß Gott ihn an Seel und Leib hie und in Ewigkeit strafen und nimmermehr ihm gnädig seyn wollte, wo ihm solches jemals in seine Gedanken gekommen, will geschweigen, daß er es sollte geredet haben, sondern Gott sollte sein Zeuge seyn, daß er das Widerspiel allezeit gedacht und gesagt hätte, wie ers vor Gott und der Welt zu jeder Zeit thun wollte, also daß ob ich ihm gleich wollte gram werden, er doch nimmermehr von mir anderst reden könnte oder wollte denn als von einem frommen heiligen Herzen; deß sollte ich mich zu ihm versehen, als wenn es Christus Jesus mir ohne Mittel selber sagte. Er wollte sich selbst verdammen und der ärgste Erzbösewicht und Leckerbube seyn, wo ichs die Zeit meines Lebens anders an ihm befinden und erfahren würde. Solcher hohen großen Betheuerung, so bei zwei Stunden gewährt, habe ich einfältiglichst Glauben gegeben und (die Wahrheit zu sagen) Alles für ein Gedicht gehalten, was mir M. Matthesius treulich angezeigt. Es hat aber gleichwohl Dr. Jakob nicht nachgelassen, sondern steif angehalten, ich sollte ihm vertrauen, Wer mir solches gesagt hätte. Da ich nun dieses zum Oeftern abgeschlagen und doch vermeldet und gebeten, er sollts jetzt beruhen und bleiben lassen und darauf nicht dringen, mit der Zeit würde es noch offenbar werden, hat er gesagt: Lieber Herr und Bruder, ich will in euch kein Mißtrauen setzen, aber gleichwohl sage ich, daß ichs dafür will halten, wo ihr mir nicht anzeigt, von Wem ihr solches habet, daß ihr es selbst müßtet, also eine Ursach zu finden euch von mir abzusondern, erdacht haben. Mit diesen u. dgl. Worten hat er also angehalten, daß ich nach vielfältigem Abschlagen und Bedenken endlich geantwortet: Wohlan auf daß ihr sehet, daß ich aufrichtig, redlich und brüderlich ohn allen Falsch mit euch will umgehen, so trage ichs kein Scheu, euch meinen Ansager anzuzeigen, nemlich M. Matthesium, so bei mir ist. Darauf hat Dr. Jakob M. Matthesium der-

maßen verflucht, daß Heftigeres nicht geredet werden kann, von M. Lysthenio auch das Aergste geredet und mich gebeten und vermahnt, daß ich mich vor ihnen als meinen und seinen ärgsten Feinden hüten sollte, hat auch auf ein Neues mit Anrufung Christi beim Crucifix mir alle herzliche Treu und Lieb mit Mund und Hand zugesagt. Derwegen ich wiederum angefangen ihm von Herzen zu vertrauen und ihn alle meine Briefe, so seinetwegen mir geschrieben, lesen lassen, auf daß er ja meine Aufrichtigkeit im Werk spüren sollte.

Mense Junio 1577 hat Dr. Jakob mit M. Lysthenio gehandelt und auf mich das Aergste geredet und ihn dahin vermocht, daß er seinen Eidam M. Matthesium sollte vermahnen, daß er eine Schrift wider mich stellen sollte und darin vermelden, was er von mir jemals gehört, das ich von Dr. Jakoben möchte geredet haben. Solche Schrift hat M. Matthesius gethan und hat sie Dr. Jakob den 14. Juni mir selbst in seinem Haus, da er von Hof wieder gen Leipzig kommen, in die Hand überantwortet und angezeigt, daß M. Lysthenius ihm wider seinen Willen diese Schrift zugestellt, daß ichs lesen und darnach antworten sollt, wie er auch dann dazu wollte vermahnt haben. Weil ich aber bewegt gewest, habe ich bald innerhalb anderthalb Stunden aus bewegtem Gemüth eine Antwort gestellt und dem Dr. Jakob mit diesem Geding gegeben, er sollte sie dem M. Lysthenio zu lesen geben und bald hernach zerreißen und ins Feuer werfen. Solches hat er zugesagt, aber nicht gehalten; hat also M. Lysthenium, mich und M. Matthesium aufs Greulichste gegen einander zu verbittern seiner Art nach sich unterstanden. Und weil ich meiner Sachen keine Scheu trage, habe an unsern gn. Herrn ich solches gelangen lassen wollen und um Verhör bitten, aber Dr. Jakob hat stets dafür gebeten und gehindert, daß es nicht geschehe. Er hat auf M. Lysthenium zum Heftigsten gescholten, daß er seinen Eidam solche Schrift hätte stellen lassen und gesagt: Sehet da, was er für ein Mann ist und wie er es mit euch meint!

Mense Julio, D. 22. Julii 1577 hat er in seinem Haus in der oberen Stuben in großem Zorn mit heftigem Ungestüm (da von meinem gn. Herrn er ein Schreiben neulich erhalten hätte, dessen Argument mir unbewußt) gesagt: Ich frage nicht nach dem Churfürsten; ich habe zuvor nach ihm nicht gefragt und ist mir gleich Eins, sein Gnad oder sein Ungnad, was soll des Herrn Unbeständigkeit, sonderlich daß er Mirum behält; ich will es ihm noch wohl deutsch genug unter die Nase reiben und sagen: Willtu, so ists gut,

willtu nicht, so laß mich wissen, du darffst meiner nicht. Es soll der Churfürst noch wohl sehen, was es mit ihm sei, denn er hat mir selbst mehr denn einmal gesagt, er habe nicht einen einigen treuen Rath, wisse auch keinem zu vertrauen. Und wenn ich wiederum heim komme, so will ich sagen, daß ich verlogenere, untreuere, falschere Leute am Hof und an andern Orten auf dem Erdboden nirgend wisse denn in Meissen, wie ich solches meinem frommen Herrn Alles berichten will. Und ich will dem Churfürsten nicht rathen, daß ich einigen Menschen mein Leben lang darin will ziehen heißen! Da habe ich ihn gebeten, er wolle mit solchen Reden innehalten und meiner verschonen. Aber er ist noch rasender worden. Und da er mir zugleich Schuld gegeben, das was ich von ihm hörte, schriebe ich Chemnicio, habe ich ihm geantwortet: Ich erführe immerdar, daß ich und er mit einander nicht stimmen würden und mir seine Rede, beide wider meinen Herrn und seine Auflage, damit er mir Gewalt und Unrecht thäte, unleidlich und, nimmermehr zu entschuldigen noch zu verschweigen wären; darum wollte ich ihm jetzt sobald mit Mund und Hand alle Gemeinschaft und Freundschaft haben aufgesagt und mit ihm nimmermehr was zu thun haben und mich also von ihm entledigen. Darauf hat er mir seine Hand gereicht. Als ich aber die Treppen hinabgehe, läuft er mir nach, schreit: Mein Bruder, nicht also, nicht also! Zeucht mich zurück, bittet mirs ab und gibt mir wieder die besten Wort: Es habe ihn der Zorn übereilt; ich solle auf das Aergernis sehen, das aus unserem Zwietracht kommen würde.

Mense Augusto. Im 1. August zu Weissensee hat er abermals in der Herberg heftig mit mir aufgebunden wegen der Konsistorien, die er kurzum in Haufen reißen und abthun wollen. Den 16. August zu Koburg hat er gesagt: Wenn ich gleich dem Churfürsten schrieb, so ist es doch nichts, denn ich kann gedenken, ihr schreibet Nebenbericht; darum werden wir von einander müssen und es muß eine Trennung zwischen uns geschehen, wir haben doch nicht einen Geist. Da ich aber ihm gewichen und schlafen gangen, ist er bald nachgefolgt und wie er die Kammer aufmacht, schrie er: Du verzweifelter Schelm, Du nichtswerther Bub, Du Erzbösewicht, Du henkmäßiger Dieb 2c. Ich aber schwieg ganz still bis frühe, da sagt er, er hätte seinen Martinum gemeint. Dabei mußte ichs bleiben lassen. Nachmals fing er mit Dr. Maximilian Mörlin über Tisch ein solch Wesen an, daß ich aufstund und davon ging, Dr. Maximilian aber bitterlich weinte und den elenden Zustand der Kirchen, der durch

Dr. Jakob noch ärger würde, beklagte. Zu Gotha, Weimar, Altenburg, Wurzen hat er sich gegen mir also erzeigt, daß ich oft gedacht, er würde mich schlagen, und was sein Famulus von ihm leiden müssen, das habe ich auch und oft noch mehr leiden müssen.

Den 11. September empfing Dr. Jakob ein Schreiben, darin mein gn. Herr begehrte, daß er sollte auf etliche Punkte, so der Landgraf geschickt hätte, Bericht thun. Darüber wurde Dr. Jakob so zornig, daß er den 14. Sept. zu Britsch bei Hans Lösern Erbmarschalken in der Kammer, da er schlafen ging, abermals anhub: Was plagt mich der Churfürst mit des unsinnigen Narren des Landgrafen Schreiben, bin ich doch des Churfürsten Diener nicht; er laß mich nur im Frieden, ich hab vor der Zeit nie nichts von ihm gehalten und thue es noch nicht; ich kann seiner wohl entbehren, was soll seine Unbeständigkeit? Da hat er mich gebeten, ich sollte an S. Chf. G. schreiben und ihn wegen seiner Arbeit, die ich auf den Reisen gesehen (die ein Anderer hätte auch verrichten und mit besserem Glimpf thun können), kommendiren. Habe ich ihm geantwortet, es könne noch wohl geschehen, wenn nun die ganze Reise verbracht wäre. Damit ist er zufrieden gewesen und gestillt worden. Den 17. September zu Berlin hat er in Gegenwart fürnehmer churfürstlicher brandenburgischer Räthe in prandio übel von dem Konsistorium geredet, und daß kein Theologus mit Ehesachen sollte etwas zu thun haben; so aber ein Theologus zwei Jahr bei dem Konsistorio in Ehesachen wäre, so gäbe er das dritte Jahr einen guten Hurenwirth. Da ich eine solche leichtfertige Rede glimpflich abgelehnt und von Dr. Luther's Meinung kurzen Bericht gethan, ist er wider mich kommovirt worden, daß ich vom Tisch aufgestanden und ihm entwichen; er hat aber hernach in drei ganzen Tagen mit mir kein Wort reden wollen. Den 27. September hat er von Jütterbock zu meinem gn. Herrn gegen Glücksburg verreisen und mich mitnehmen wollen, Relation zu thun. Weil ich aber Bedenken hatte, einige Relation mit ihm zu thun, habe ich mich auch wegen des Festes Michaelis, da ich bei meiner Kirche seyn sollte, entschuldigt und ihn für sich seine Relation thun heißen. Drüber er heftig bewegt worden und im Zorn auch vorübergefahren. Ich habe aber meine Relation sparen wollen, bis einmal der Churfürst mich, selbst hören würde.

Den 6. December 1577 hat er zu Leipzig mit mir heftig gestritten de communicatione idiomatum und mit lachenden spöttischen Worten mir vorgeworfen, Chemnitius und ich verstünden noch nicht

recht was es wäre, so wäre der alte Dr. Musculus auch so und so, den er bereden wollte, daß eine Kuh Barthel heiße, allein müsse er etwas leis mit ihm umgehen. Und u. A. hat er gesagt: Meint ihr, daß ich mit dem Buch der Formula Concordiae zufrieden sei? Es hat Chemnicius die tria genera communicationis de persona Christi hineingebracht; solches ist aber wider meinen Willen geschehen und ist meine Meinung nicht also wie darin steht. Darauf ich gesagt: Herr Gott, was ist das? Ihr habt ja auf der ganzen Reise allezeit gesagt, es sei kein Buchstab im Buch, der nicht wohl auf die Goldwaag gelegt worden sei, und so ihr etwas Anderes lehrt oder geschrieben habt, oder noch lehren würdet, das diesem Buch zuwider, so sollte es verflucht und in Ewigkeit vermaledeit seyn! Da ist er erschrocken und geantwortet, er wolle mit Chemnicio daraus reden in meiner Gegenwart.

Anno 1578 d. 13. März hab ich zu Tangermünde an der Elbe auf Bitt der Theologen, so dazumal daselbst, eine Antwort schriftlich stellen müssen, welche nachmals beiden Churfürsten Sachsen und Brandenburg überantwortet worden. Da solches geschehen, zeigt Dr. Jakob an, daß der Churfürst zu Sachsen bald darauf zu ihm gesagt: Dr. Jakob, ich hab wohl gesehen, daß ihr diese Schrift nicht gestellt habt; es ist nicht nach eurer Art, ich möchts wohl anders haben. Auf solche Rede habe er sich müssen entschuldigen, warum er selbst es nicht gestellt habe. Was er eodem mense zu Langensalza mit mir für einen giftigen Streit erregt, weiß Dr. Chemnitz zu bezeugen; darum ich ihm auch entweichen müssen, bis er den andern Tag wieder zurecht gebracht ward.

Mense Aprili zu Dresden, da er krank lag, klagt und sagt er immerdar, er hätte Gift bekommen und es wäre ihm also beigebracht worden entweder zu Hof oder in Kammermeisters Haus oder bei Endres Kragen. Solches wollte er ihm nicht lassen ausreden.

Mense Augusto zu Herzberg ward von M. Amlungo, Pfarrern zu Zerbst, dem Dr. Jakob vorgeworfen, daß er gesagt, die Lehre von der Communicato idiomatum et de abstracto et concreto hätte der leidige Teufel herfürgebracht. Solches läugnete Dr. Jakob ganz gewaltig. Zu mir aber hat ers oftmals gesagt und ist das sein Brauch: Was er heut sagt, das gesteht er morgen nicht. Eodem mense, da ich zu Leipzig disputirt und Dr. Simonius öffentlich sagte, daß das Fleisch Christi wäre überall allenthalben, in cloacis, darüber Jedermann erschrack, und ich solche lästerliche Rede nicht leiden wollen, nahm sich Dr. Jakob des Simonii an und wollte nur die Repetition

meiner Disputation differiren und verbieten (wie ers dann auch that) bis auf seine Wiederkunft, da er dann selbst de Ubiquitate wollte Bericht thun. Weil ich aber sah, was für ein neu Aergerniß daraus entstehen würde, weil sonderlich in der Gemeinde schon lästerliche Reden gehört würden, als daß der Leib Christi sowohl im Stein, Koth und Käs wäre als im Abendmahl, wie der Welsche Doktor gesagt hätte, und Dr. Jakob sich auch gegen mir vernehmen ließ, er wollte es dahin richten, daß man sollte einen Unterschied machen unter diesen Reden: 1. der Leib Christi ist im Koth, und 2. der Leib Christi steckt im Koth, sintemal das Erste wäre wahr, das Andere aber falsch; da fuhr ich mit meiner Disputation fort und fragte nach dem Verbot Dr. Jakobs nichts, sondern stillete Jedermann und verhütete alle ärgerliche neue disputationes Dr. Simonis und Dr. Jakobs und schnitt sie alle ab.

Mense Octobri zu Schmalkalden wiederholt er seine oft gethane Rede, daß er vom Churfürsten nichts halten wollte, wenn er Dr. Mirum behielte und dem Thurneyßen nicht feind wäre; was er sollte machen bei einem Herrn, der mit einem Teufelsbanner umginge? Und da ich ihm sagte, es wäre noch nichts erwiesen, ward er sehr zornig und mußten Alle Teufelsbanner seyn, die nur einen Brief von Thurneyßen bekommen hätten.

Mense Novembri. Wie es in Dresden im Synodo hergegangen, ist zu erbarmen. Gott behüte mich und alle Friedliebende vor einem solchen Synodo, in welchem Dr. Jakob nur die Leute, todte und lebendige, große und kleine ausrichtete, auch unserer lieben Obrigkeit nicht verschonte. Ich kenne noch keinen Menschen in diesen Landen (ausgenommen einen Einigen), dessen er wohl gedacht hätte, und gibt doch einem Jeden solche Worte, daß er schwöre, er meints recht und herzlich, und ist doch Alles nicht. Virtutes ipsius: Leichtfertigkeit, Ehrgeiz, Geldgeiz, jetzt Ja bald Nein, Trutz, Rachgier, Heuchelei, gute Wort, falsche Treue, Verachtung aller Anderen.

Mense Decembri 1578 ließ mir Dr. Jakob durch Dr. Polycarpum anzeigen, weil er gemerkt, daß ich etwas von ihm abgewendet, wäre und ich mich hätte hören lassen, als hätt er von mir nicht also geredet oder meiner gedacht, wie ich michs vielleicht zu ihm versehen, so wollte er mir hiemit zusagen und versprechen, daß er meiner nimmermehr weder bei hohen noch andern Leuten gedenken wollte weder im Guten noch im Bösen. Für solche seine Zuentbietung hab ich ihm danken lassen und ihn gebeten, er wollts doch also halten und seinen Worten nachkommen.

A. 1579, 15. Januarii ad Electorem misi meas literas. Den 19. Januar kommt Dr. Jakob auf das Rathhaus zu Jüterbock zu mir gegangen und spricht: O stecht mir vollends den Hals ab! Darnach wendet er sich zu Chemnitio und sagt: O Chemnici, wie geht man mit mir um! Alle Heimlichkeiten sagt der von mir, der mein Bruder und Collega gewest! Darauf ich ihm geantwortet: er sollte der Ding schweigen, denn es hielte sich viel anderst und wäre nicht also wie er sagt. Da wollt er gar ohnmächtig werden und sterben, sonderlich da ich ihm sagte: Es thäte ihm Niemand nichts Böses denn allein seine eigene böse Zunge. Reliquis Theologis intervenientibus sedabatur contentio. Dr. Chemnitz aber repetirte seine vorige Meinung und sprach: Wenn ich bei meinem Gewissen reden sollte, so wäre es am Besten, man schickt Dr. Jakob wieder heim, wollen wir anders Ruhe und Einigkeit haben. Der Mann richtet nichts Gutes und er hindert mehr denn dieser fördert, schreckt auch viele Leute von uns ab. Den 25. Januarii hat er uns gesegnet und gebeten um Verzeihung, so er jemand mit Worten entrüstet hätte. Wie er aber solche seine Abbitte gehalten, weiß sein Gewissen am Besten.

Raro orat. Rarissime communicat. Non obulum dat pauperibus. Raro vera loquitur. Male de plerisque loquitur. Dissidia serit inter fratres. Vindictae cupidissimus, Caeterorum contemtor, Solus vult esse omnia, Contristat spiritum sanctum in piis multis. Ut est lupus piscis inter pisces, ita est ipse inter sui ordinis homines; Non audit bene monentes nisi cogatur superiorum autoritate; Quod iam affirmat mox negat; Jurat temere et provocat ad tribunal Dei falso; Decipit omnes qui eum non norunt; est *πολυπράγμων, ἀλλοτριεπίσκοπος, ἐπιχαιρέκακος*, De nullo Principe bene loquitur nisi de suo; Est levis et loquax, invidus, insidiosus. Gnate Dei, converte hominem vel iure coërce!

Das Schreiben will ich bei mir behalten aus Ursachen: 1. daß Dr. Jakob mir in der Beicht viel abgebeten, 2. daß groß Aergerniß daraus kommt, 3. daß mein gn. Herr dadurch verunruhigt wird, 4. daß Dr. Jakob nicht geständig ist, wenn er gleich überwiesen wird, sondern sobald er zu Schanden gemacht soll werden, läugnet er Alles mit höchster Betheurung und Schwören; 5. daß ichs Gott Alles befehlen will. So aber Dr. Jakob würde der Kirche größeren Schaden thun wollen und diese Lande deformiren oder ferner an mich mit giftiger Auflegung setzen und mich, wie er bisher zu thun pflegt, fälschlich beschweren, so will ich oder (so ich sterben werde) soll mein

Weib diese kurze Notation meinem gn. Herrn im Namen Gottes überantworten lassen und unterthänigst bitten, so es S. Chrf. G. gelesen, hernach ins Feuer zu werfen, damit ferner Aergerniß in der Christenheit verhütet werde. Scriptum manu mea 29. Januarii 1579.

* * *

Wenn auch immerhin die größte Schande dieses Schmähbüchleins auf seinen Verfasser fällt, so bleibt doch auch an Andreä mehr als bloßer Schein oder Verdacht hängen, und ziehen wir auch billig in Abrechnung die Ungeschliffenheit der Zeit und die Rauheit der Formen, in denen sie sich gefiel, so erlangen wir doch durch diese dem Feuer nicht überantwortete Schrift einen traurigen Einblick in die traurigen Zustände am Hof, wo Alle Allen feind waren und ein Spionir- und Denunciantensystem alle Verhältnisse vergiftete. Es waren recht unheilige Hände, denen die Ausführung des heiligen Werkes anvertraut war!

Die von Selneccer ganz umgarnte Churfürstin versäumte nicht, die schmutzige Lästerschrift an die rechte Adresse des Churfürsten zu bringen. Daß dieser das Aktenstück so lang ungenützt ruhen ließ, beweist, daß er es nach Gebühr würdigte und das heimtückische treulose Machwerk sich an seinem Urheber rächte. Um so mehr mögen wir uns wundern, wie es einerseits Andreä gelang, sich so lang wider diese allseitigen Anfeindungen zu halten, und wie andererseits der Churfürst stark genug war, sich von solchen Zuträgereien nicht beirren zu lassen. Aber der Tropfen höhlt den Stein aus, und nachdem Andreä nicht mehr unentbehrlich war, wurde auch der Churfürst diesen Einflüsterungen eher zugänglich. Zumeist wurden die Vorgänge in der Weimar'schen Kirche ausgebeutet, die alte Eifersucht des Churfürsten gegen die Sächsische Linie und seinen tiefgewurzelten Haß gegen die Flacianer auf's Neue anzufachen. Es gelang den vielen Feinden, den Fürsten gegen Andreä und seine Haltung gegenüber der Weimar'schen Kirche mißtrauisch zu machen. Hatte Andreä bisher im Interesse der Durchführung des allgemeinen Werks über die verdächtigen Personen geschwiegen, welche am Hof und in der Kirche die einflußreichsten Stellen einnahmen, so glaubte er nun die ganze Wahrheit dem Fürsten nicht länger vorenthalten zu dürfen. Ruhig nahm er den ungleichen Kampf auf, obschon er sich unmöglich verbergen konnte, daß er dabei unterliegen müßte, denn er hatte für seine Person nichts zu verlieren, während ihm die Erhaltung des mit so viel Mühe und Aerger zu Ende geführten allgemeinen Werks dieses Reden zur Pflicht machte. In seinem oben mitgetheilten Entlassungsgesuche spricht sich der Stolz

eines unversehrten Gewissens, aber auch die Gereiztheit eines tiefgekränkten Selbstgefühls aus. Der Churfürst schien anfangs nicht abgeneigt, den erbetenen Abschied sofort zu ertheilen, und ließ ein Schreiben an den Herzog von Württemberg entwerfen, welches folgende Motive der minder gnädigen Entlassung namhaft machte: „Wir wollten nichts Lieberes, denn daß Dr. Andreä sich sonsten durchaus also gehalten, daß wir es allein bei der Danksagung bewenden lassen möchten und nicht daneben Ursach hätten, seiner Person halben was Weiteres zu vermelden. Wir haben seine Gelegenheit aber also befunden, daß wir es bei E. L. unseres eigenen Glimpfs halben nicht wohl gänzlich verschweigen können, sondern Derselben nur zum Theil vertraulich zu vermelden nothwendig verursacht werden. Und damit wir anders sein Thun und Wesen, dadurch er diese zwei christliche Werke, die an ihnen selbst schwer genug seyn, beide uns und auch ihm selbst noch saurer und schwerer gemacht, ihm zu Glimpf geschwiegen, wollen wir E. L. allein dieß anzeigen, wie wir die Zeit über, als er bei uns gewesen, an ihm befunden, daß er sogar eine böse Zunge habe, daß er fast keines Menschen im Guten gedenkt und darunter auch unserer Person und unserer nächsten Verwandten nicht verschont. Denn er über uns und die Unsern hin und wieder in- und außerhalb unseres Landes allerlei beschwerliche Wort ausgegossen, hat es auch bei den Worten nicht bleiben lassen, sondern hierüber etliche Leut, die er doch wohl gewußt, daß sie uns zum Höchsten zuwider gewesen, und uns zuvorn nach unserm Regiment gestanden, an sich gezogen, als ob wir ihnen in dem, daß wir ihrem feindseligen Fürhaben gesteuert, Unrecht gethan hätten, an vielen Orten ausgeschrieen, sie hierdurch in solchem ihrem vorigen Fürnehmen nicht wenig gestärkt, auch endlich dahin gearbeitet, wie er anderen Leuten zu Gefallen dieselben wiederum in ihr voriges Wesen einsetzte und restituirte, wie er denn, indem wir ihm hierin getraut, es mit Etlichen allbereit so weit gebracht gehabt, daß uns, da wir ihm ferner zugesehen, hieraus allerhand Beschwerung hätte erfolgen mögen. Dessen wir uns denn billig zu ihm nicht versehen können, sintemal wir ihm alle Gnade und Gutes erzeigt und hierin weder unsere eigene Blutsfreunde noch jemand anders irren lassen, sondern allein auf das gemeine Werk gesehen. Und wiewohl wir nunmehr, nachdem dieses christliche Werk sein gewünschtes Ende erreicht, wohl Ursache gehabt hätten, ihm vor seinem Abzug ernste Fürhaltung zu thun und uns darauf also zu erzeigen, daß er daraus zu befinden, wie er hierin Unrecht gehabt habe, bevorab weil

er fast trotziglich mit ziemlich harten Worten von uns begehrt, da man ihn was zu beschuldigen, daß man solches vor seinem Abreisen thun sollte, wir auch von diesem u. dgl. so glaubwürdige Nachrichtung haben, da er schon (wie wir wohl wissen, daß er zu thun pflegt) solches verneinen und sich derwegen hoch verschwören wollen, daß wir doch ihn desselben genugsam überweisen können; so haben wir doch solches der Ursachen halben unterlassen, damit nicht etwa, wenn die Sachen weitläuftig und offenbar werden sollten, dasselbe dem gemeinen christlichen Werk, zu welchem wir seine Person bisher gebraucht, allerhand Nachrede und Aergerniß bringen möchte, wie man sich denn jetziger Zeit nicht genugsam gegen den Leuten verwahren kann. Und haben gleichwohl auch daneben E. L. Person in Acht gehabt, weil er E. L. Diener. Wenn wir denn mit dgl. unerfindlichen Nachreden hinfüro billig verschont werden und aber leicht zu vermuthen ist, weil Dr. Jakob sich eines solchen unterstanden, da er noch in unsern Landen gewesen, daß er sich dessen, wenn er nun weit von uns kommen und bei Leuten seyn wird, die der Gelegenheit nicht berichtet, künftig viel mehr befleißen und allerlei beschwerliche Wort wieder uns ferner ausgießen möcht, so tragen wir die Beisorge, nachdem es ihm auch diesmal zu Hof geschenkt ist, daß er daher desto frecher werden und zu seinem Behelf verwenden werde, daß er in unsern Landen sich eben dessen wider uns ungescheut vernehmen lassen; und ob er gleich vor seinem Abzug hierüber Red und Antwort zu geben sich erboten, so ist ihm doch solches mit Stillschweigen verantwortet und gleich als gut geheißen worden. Ob wir uns nun wohl diesfalls zu getrösten, daß gottlob unser fürstlicher Wandel und dagegen auch Dr. Andreä's Person in- und außerhalb des Lands dergestalt bekannt ist, daß er uns mit seinen leichtfertigen Reden nicht viel schaden kann, so haben wir doch die höchste Nothdurft zu seyn erachtet, E. L. dieses vertraulich zu melden."

Die churfürstlichen Räthe waren weder für Absendung dieses Schreibens noch für alsbaldige Gewährung des Entlassungsgesuchs Andreä's. Theils lag ihnen Alles daran, daß Andreä nicht durch eine unglimpfige Beurlaubung zum offenen Reden herausgefordert werde, theils hofften sie noch einen scheinbaren Grund wider ihn zu erhaschen, wenn sie ihren Fürsten bestimmten, dem Kanzler die so schwierige Visitation der Universität Jena und den Abschluß der Verhandlungen über die Kirchenzucht in Weimar noch aufzutragen. Dieses geschah, und nachdem auch diese beiden Aufträge in einer Weise ausgeführt waren, dadurch sich Andreä keine Blöße gab, versuchte man

in möglichst geheimnißvollem Halbdunkel und so, daß dem Andreä der Mund zu aller und jeder Vertheidigung geschlossen würde, den unliebsamen Mann zu verabschieden [1]). Nach seiner Rückkehr nach Dresden ließen ihn auf churfürstlichen Befehl die geheimen Räthe Hans v. Bernstein, Dam. v. Sebottendorff, Dr. David Pfeifer und Hartmann Pistorius am 21. December, Morgens zwischen 8 und 9 Uhr, auf die Rathsstube erfordern. Sie verglichen sich mit ihm aller Artikel auf die zu Jena gehaltene Visitation und der Visitatoren eingebrachte Relation. Andreä war mit Allem einverstanden, auch damit, daß die beiden zweideutigen Doktoren Voigt und Sartorius auf ferner Versuchen und Wohlverhalten zu Jena gelassen würden. Nach dieser Vergleichung trat Andreä ab, und als er wieder gefordert, ward ihm auf des Churfürsten sonderbaren Befehl angezeigt: er wüßte sich zu erinnern, welchergestalt ihn der Churfürst wegen des Konkordienwerks geliehen erhalten habe; da aber Andreä in seiner Bitte um Urlaub so stark darauf gedrungen, daß er zur Verantwortung zugelassen werde, wäre der Churfürst dadurch veranlaßt, ihm ein Büchlein, das ihm seinethalben von einem glaubwürdigen Mann zugekommen, dessen Handschrift er auch selbst kennte und recognosciren könnte, vorzuzeigen, daraus er zum Theil zu sehen, was gleichwohl S. Chf. G. wider ihn zu sprechen hätten. Uebrigens lasse der Churfürst diese Schrift nicht der Meinung eröffnen, daß dadurch einige Weitläuftigkeit oder ärgerlich Gezänke werden sollte; der Fürst wolle es Gott zu Ehren und zu Beförderung des Konkordienwerks verschmerzen. Darum solle es Andreä nicht also aufnehmen, daß damit Aergerniß und ferner Gebeiß zwischen ihm und dem Ansager erfolge, sondern es eigentlich dafür achten, daß solches gänzlich verblieben wäre, wenn er sich nicht selbst rechtfertigen wollen. Andreä las Selneccer's Büchlein von Anfang bis zu Ende, Wort zu Wort selbst durch. Gleich anfangs rief er aus: „Das sollten Andere thun, so thun's die Pfaffen!" Bestürzt las er die Schrift zu Ende und bat um eine Abschrift, um sich verantworten zu können. Es ward ihm erwidert, der Churfürst sei nicht gemeint, ihn mit der Schrift in eine ärgerliche Disputation zu bringen oder die Dinge weitläuftiger machen zu lassen; vielmehr sei Andreä hiermit seines Dienstes entlassen und ihm erlaubt, zu den Seinen wiederum zu verreisen. Andreä bat nochmals um Ausfolgung einer Abschrift: er habe einen ehrbaren

---

[1]) Vergl. „Protokoll, was mit Dr. J. Andreä gehandelt", im Dr. A.

Mann in das Land gebracht und wolle keinen Schelm wieder heimführen, auch lieber todt sein denn so heimkommen; sein Herr habe ihn anders erkannt und er verwundere sich, daß man ihm solches so lang verschweigen mögen; der verstorbene Kammermeister habe ihn vor zwei Jahren vor Selneccer gewarnt und von diesem Büchlein geredet, damit er wüßte, was er für falsche Brüder hätte, ihm aber dabei angezeigt, er solle sich dieses nicht irren lassen, wollte sonst mit diesem Mann nichts zu thun gehabt haben, wie ihn ja der Churfürst oft selbst vermahnt hätte, er sollte thun, als sähe und hörete er nicht. Er wollte auf dieses Büchlein einen Bericht thun und wunderliche Sachen dem Fürsten entdecken, bäte um Gottes willen ihm die Abschrift nicht zu versagen, da es billig sei, ihn zur Verantwortung kommen zu lassen; er wolle es sonst bei sich bleiben lassen und Niemandem denn dem Herzog zu Württemberg zeigen; das wäre ein verschwiegener Fürst und hätte verschwiegene Räthe.

Die Bitte ward Andreä rund abgeschlagen. Andreä trat ab und schrieb sofort an den Churfürsten [1]): „Weil in Dr. Selneccer's Schrift solche Sachen begriffen, die ich nicht allein meiner Ehre und Berufs halben unverantwortet nicht lassen kann, sondern dessen einen ernstlichen Befehl von meinem Herzog zu Württemberg empfangen, weil mir so Vielfältiges in E. Chf. G. Landen widerfahren, daß ich vor meinem Abreisen E. Chf. G. bitten soll, da jemand was wider mich bei E. Chf. G. angebracht, mir nicht zu verhalten, darauf ich mich auch vor meinem Abreisen verantworten könne, so bitte E. Chf. G. ich nochmals um der Barmherzigkeit Gottes willen, E. Chf. G. wollen mir das Büchlein Selneccer's zustellen lassen, will ich mich darauf also verantworten, wie einem aufrichtigen Biedermann und beständigen treuen Kirchendiener gebührt. Deßwegen denn E. Chf. G. nicht Sorg tragen dürfen, daß ich mit Selneccer in eine öffentliche ärgerliche Weitläuftigkeit gerathen möchte, denn seine Unbeständigkeit und Leichtfertigkeit männiglich mehr bekannt denn mir lieb ist, und ich bei hohes und niederes Stands Leuten mehrmals um des gemeinen Werks willen solches helfen unterdrücken. So haben auch E. Chf. G. zu ermessen, nicht allein wie beschwerlich es mir fallen, sondern auch dem Herzog zu Württemberg schimpflich seyn würde, wenn offenbar werden sollte, daß E. Chf. G. solchergestalt mich mit Ungnaden von sich ziehen und zur Verantwortung nicht kommen lassen, wie dann es allbereit in der

[1]) d. d. 21. December 1850. Dr. A.

Kanzlei kundbar worden und vor derselbigen öffentlich geredet, ehe denn E. Chf. G. Räthe mit mir ein Wort gehandelt oder den Abschied gegeben haben, und ehe wenige Tage vergehen, das ganze Land voll seyn wird, inmaßen denn vor anderthalb Jahren auch geschehen, als E. Chf. G. Kanzler und ich gen Heidelberg reisen sollen, das der Churfürst Pfalzgraf drei Wochen zuvor gewußt hat, nicht allein auf welchen Tag wir zu Heidelberg einkommen, sondern auch was unsere Werbung seyn werde und was mein Votum auf E. Chf. G. geheimen Rath gewesen. Es wollen E. Chf. G. auch beherzigen, daß derselben gottlob diese fünf Jahr ich um ein Wort nicht gefehlet, sondern unterthänig und getreulich gedient, wie männiglich wissend, und da mich Gott nicht wunderbarlich erhalten, darüber gestorben seyn sollte, das meinem lieben Weibe und eilf Kindern ein geringer Nutz und Trost gewesen wäre. Da ich mich auch dieses Abschieds versehen, mich von der Zeit an, als Dr. Selneccer E. Chf. G. mir im Rücken solches gelangen lassen, ich mich neben einem solchen leichtfertigen Mann zu der geringsten Sache nicht wollt haben gebrauchen lassen, dessen sich viel frommer Herzen verwundert, wie ich solches über mein Herz bringen können und also Alles in mich fressen müssen, daß mir auch gar nahe mein Herz abgefressen und letztlich dazu einen solchen beschwerlichen Abschied erlangen sollte, das müßte dem allmächtigen Gott geklagt seyn, dem ich's doch Alles befohlen, welches letzte neben andern vielen Widerwärtigkeiten auch mit Geduld leiden und überwinden wollt, wenn allein E. Chf. G. zu gebührender Verantwortung mich kommen lassen. Denn ich nicht gethan habe, was mich dieser elende Mensch in seiner Schrift ohne allen Grund der Wahrheit bezüchtigt, wie es sich auch in Ewigkeit nimmer befinden soll. Da es aber ja nicht seyn kann und E. Chf. G. Ihre bewegliche Ursachen haben, will ich es dem Allmächtigen befehlen und mir daran genügen lassen, daß ich solches gesucht, und mag für meine Person gar wohl leiden, daß S. Chf. G. dem Herzog zu Württemberg nicht allein solches Alles zuschreiben, sondern auch Selneccer's Lästerbüchlein mitschicken, darum ich auch gebeten haben will.“

Der Churfürst hatte eigenhändig folgende dem Andreä zu machende Fürhaltung aufgesetzt: „Was ich in diesem ganzen Handel gethan, das wüßte Gott, daß ich solches treuherziger und friedliebender Weise gethan. Daß aber solches von ihm in kein Wege hat angenommen werden mögen, müßte ich letztlich auch dahinstellen und die Dinge unserm Herrngott befehlen, wollte auch von diesem Zank hinfüro

nichts mehr hören. Es hätte aber er, Dr. Jakobus, als ein alter Theologus selbst sich aus Gottes Wort zu berichten, daß das so er jetzt selbst that oder gethan hat, ich nicht gut heißen, viel weniger ihm Recht geben könnte, er wollte dann wider Gottes Befehl und sein eigen Gewissen handeln. So hätte ich mich zu ihm versehen, er sollte bedacht haben, wie gar gutwillig ich mich der geurlaubten Priester halben, welche mich ohne alle Ursache für einen Tyrannen ausgeschrieen und sonderliche Gebete wider mich und die Meinen öffentlich auf der Kanzel gebraucht, auf seine Fürbitte Alles vergessen und als ein Christ verziehen. Weil er aber solches Alles unangesehen auf ein Ort gesetzt, so gehet mir auch solches nicht unbillig zu Gemüth und konnte mich über seine Halsstarrigkeit nicht genugsam verwundern, konnte mich auch des Gedankens nicht erwehren, er müßte von friedhässigen Leuten unrecht berichtet seyn worden, die durch solchen Mißbericht dieses große Werk, so jetzo vor ist, gern gedächten als des Teufels — zu verhindern. Ich will mich aber zu ihm versehen und zu Gott hoffen, er werde sich solcher Hetzteufel giftige Verbitterung nicht anfechten lassen, auf Gott mehr als auf Menschen, so alle gebrechlich sind, sehen und seinem Erbieten nach das Werk, darum er anher gefordert, in Gottesfurcht seines besten Vermögens zum Treulichsten befördern helfen werde."

Wie es scheint, wurde diese Vorhaltung nicht gemacht. Sie zeigt deutlich, daß der Hauptgrund der fürstlichen Verstimmung in Andreä's wirklichen oder angeblichen Beziehungen zu den restituirten Weimar'schen Exules lag. Der Churfürst ließ ihm am 22. December durch die geheimen Räthe anzeigen, er habe seine Eingabe gelesen und lasse ihm vermelden, daß er nochmals die Sache beruhen lasse; wären die in dem Büchlein begriffenen beschwerlichen Reden nicht geschehen, so hätte sich Andreä seiner Unschuld und guten Gewissens zu trösten; wären aber die angezogenen Reden also gefallen, so wollte doch der Fürst solches Gott und dem Konkordienwerk zu Ehren ferner nicht ahnden, sondern zur Verhütung von Aergerniß mit Geduld verschmerzen und die Sachen Gott heimgeben. Das sollte Andreä auch thun, im Uebrigen bleibe es seines Urlaubs halben bei dem gegebenen Bescheid. Andreä erwiderte, er müßte es Gott befehlen und wüßte nicht, was er dazu sagen sollte. Später wurde Kammersekretarius Jenitsch vom Churfürsten an Andreä in die Herberge „zum güldin Ring" abgeschickt und forderte ihn zu einer Erklärung auf, ob er es bei dem, so ihm wegen Sr. Chf. G. angezeigt, bleiben lassen oder

die Sache ferner regen und ausbreiten wollte, darnach wollte sich der Churfürst auch zu richten wissen. Andreä bat, daß ihm vor seiner Abreise noch eine Audienz bei dem Churfürsten vergönnt würde. Nachdem ihm die Gewährung dieses Gesuches in Aussicht gestellt worden war, erbot er sich, die in dem Büchlein begriffenen Händel ferner nicht zu regen und stellte hierüber einen Revers aus. Am 24. December früh nach 7 Uhr ließ ihn der Churfürst vor sich in seine Rathstube kommen, wo er im Beisein der geheimen Räthe und des Kammer-Sekretarius für die ihm erzeigte Gnade und beständigen Eifer in Beförderung des Konkordienwerkes eine Danksagung vorbrachte; wenn er nicht Alles, wie er gerne gewollt, recht verrichtet und etwas dabei vorgelaufen, daran Sr. Chf. G. nicht zu Gefallen geschehen, ihm solches gnädigst zu verzeihen bat und sich auch hinfüro zu des Fürsten Diensten bereit erklärte. Hierauf ließ ihm der Churfürst anzeigen: daß nunmehr das Konkordienwerk so weit gebracht, solches erkenneten S. Chf. G. für eine sondere Gnade Gottes, wünschten und bäten von Herzen, seine göttliche Allmacht wolle aller Kirchendiener Herzen bei christlicher Einigkeit erhalten und dieses sein Werk weit ausbreiten; die Gnade, so der Churfürst ihm erzeigt, achte er geringschätzig und versehe sich, Andreä werde seinem Erbieten also ferner nachsetzen; er trage an dem von Andreä bei seinem Konkordienbuch und Aufrichtung guter Ordnung angewandten Fleiß ein gutes Gefallen und wolle ihn hiermit auf sein Bitten mit Gnaden erlaubt haben und wieder zu den Seinen kommen lassen. Darauf reichte der Churfürst Andreä die Hand zum Abschied. Dieser suchte noch bei dem Churfürsten, daß er mit den beiden Hofpredigern durch den Kanzler und die Konsistorialen versühnt werden möchte, was sofort bewilligt wurde. Listenius und Mirus wie auch Andreä gelobten sich durch Handschlag, daß alle zwischen ihnen eingefallene Streitigkeiten für immer vergeben und vergessen sein sollten. Der Kanzler gab noch dem scheidenden Andreä zu Ehren ein Essen, zu dem auch beide Hofprediger sich einfanden. So war es gelungen, was Andreä's Feinde beabsichtigt, diesen mit Glimpf aus Chursachsen fortzubringen und die Ungnade mit gnädigen Formen zu bemänteln. Auch an einem Ehrengeschenk ließ es der Churfürst dem Scheidenden nicht fehlen. Seine Mißgünstigen unterhielten sich von fabelhaft großen Summen, welche Andreä aus Chursachsen herausgeführt habe; Rektor Sturm wollte von zehntausend Gulden wissen, mit denen sich der Schwabe für seine Arbeit habe bezahlen lassen. Andreä berichtet darauf Fol-

gendes [1]): „Churfürst August hat mich die Zeit, da ich in Sachsen gewesen, mit meinem Weib und Kindern ehrlich unterhalten, dafür ich mich gegen S. Chf. G. zu bedanken habe. Endlich zu meiner Abfertigung haben S. Chf. G. mir einen neuen Wagen sammt dreien weißen Gutschenpferden und einem vergüldeten Becher für zweihundert Thaler zu Anzeigung Sr. Chf. G. gnädigsten Willens gegen mir verehren lassen und also mich mit einem freundlichen Wiederschreiben an den Herzog zu Württemberg [2]) und also mit Gnaden abgefertigt mit dem Anhang, da S. Chf. G. über kurz oder lang meines Dienstes ferner zu gebrauchen, daß ich mich willfährig erzeigen wollte.“

Der Churfürst gab Andreä seinen Stallmeister Georg Sorg als Begleiter auf die Reise. Da dieser zugleich dem Pfalzgrafen Kasimir drei Pferde überbringen sollte, war Andreä genöthigt, sich im Weg, den er zur Heimath einschlug, nach Jenem zu richten, was wohl von dem mißtrauischen Churfürsten beabsichtigt war, damit Andreä nicht unterwegs sein Herz ausleeren könnte. Am Neujahrsabend kam er in Leipzig an, wo er den Bürgermeister besuchte und bat, dieser möge Selneccer vor sich laden, damit sie mündlichen Abschied von einander nehmen könnten. Auf die Nachricht, daß Selneccer nach Halle verreist sei, schrieb ihm Andreä [3]) und vermeldete, warum er schweigen müsse und sich nicht verantworten dürfe. Am Schluß bemerkte er: „Ich bitte den lieben Gott, daß er euch rechte wahrhaftige Buß und Erkenntnis dieser Sünde gebe und euch diese schwere Anfechtung nicht auf euer letztes Stündlein im Siechbett spare, sondern euch vor allem Uebel behüte. Das ich euch herzlich wünsche, auch der Ursachen nicht also stillschweigend in meinem Abreisen vorüber rausche, sondern von euch wie von S. Chf. G. Hofpredigern und Konsistorial-Theologen allen zuvor einen christlichen Abschied nehme und mich gegen euch als ein Christ erzeigen wollen. Demnach ich nunmehr mit fröhlichem Herzen und unverletztem Gewissen, nachdem ich mich lang genug in diesen Landen gelitten, zu meinem l. Weib, Kindern, Kirche und Schule gen Tübingen ziehe und wünsche euch von Herzen, daß ihr Kirchen und Schulen dieser Lande also vorstehet, daß es Gott im Himmel angenehm.“ Andreä theilte eine Abschrift dieses Briefs dem

[1]) Gründlicher Bericht Andreä's auf J. Sturmii kurze schriftliche Verantwortung.

[2]) Bei Hutter C. c. f. 326.

[3]) d. d. Leipzig, Neujahrsabend 1581. Dr. A.

Churfürsten mit und verband damit nachfolgende Bitte [1]): „Ich soll nicht verhalten, daß mir unterwegs auch der Poet Dr. Johann Major eingefallen, den E. Chf. G. nun eine Zeit lang in Verstrickung gehabt, welcher durch etliche Schmähschriften im Druck und sonst vielfältig meine Person und Amt und also beides meine Lehre und Ehre angegriffen und mich häßlich ausgemacht, und solches allein wegen des Konkordienwerks, denn für meine Person ich mit ihm die Tag meines Lebens nicht geredet noch zu thun gehabt. Und ich aber nicht allein bedenke, sondern bei mir gewiß bin, daß er solches Alles nicht für sich selbst, sondern aus anderer Leute Anhetzen gethan, deren Mund er auch gewesen, allein daß es ohne Verletzung meiner Ehren und meines Berufs geschehe, und er solches hinfort nicht mehr thue, will ich für meine Person nicht allein verzeihen, sondern auch hiermit bei E. Chf. G. fleißig für ihn gebeten haben. Denn mir leid wäre, daß jemand um meinetwillen auch ein Härlein gekrümmt würde. Wie denn auch das Reich Gottes, darein dieses Werk der Konkordi gehört, nicht mit äußerlicher Gewalt, sondern allein durch das Wort und Kraft Gottes des hl. Geistes ausgebreitet wird. Demnach auch bei mir keine Rachgier gespürt werden soll, sondern wenn allein das Werk Gottes, nemlich die Konkordi und die angerichtete Ordnung in Kirchen und Schulen unverhindert geht, ich mit aller Geduld, als ein Mensch durch Gottes Gnade thun kann, die eingenommene Schmach und Kränkung tragen, für meine Feinde bitten und mich nach der Lehr Christi herzlich darüber freuen will, daß ich würdig gewesen, um seines Namens willen solches zu leiden.“

Ueber den Verlauf seiner Reise und den längeren Aufenthalt, welchen er zu Heidelberg wider Willen und Absicht nehmen mußte, schreibt Andreä an den Churfürsten [2]): „Nachdem der Allmächtige durch den Schutz seiner Engel, auch E. Chf. G. mir zugegeben Geleit Georgen Sorgen sammt seinem Diener mich wieder glücklich zu Haus gebracht, hab ich nicht allein seiner Allmacht herzlich gedankt, sondern mich schuldig erachtet, auch E. Chf. G. fleißig zu danken. Denn vermeldter E. Chf. G. Diener auf der ganzen Reise seinen Befehl mit besonderem Fleiß gegen mir ausgerichtet hat, den ich auch gegen den Herzog zu Württemberg gerühmt habe. So habe ich auch im Werk befunden, daß aus besonderer und heimlicher Schickung Gottes

[1]) d. d. Zur Pforten, 2. Januar 1581. Dr. A.
[2]) d. d. Hohen-Asperg, 17. Februar 1581. Dr. A.

E. Chf. G. mir meine Wiederreise auf Heidelberg verordnen lassen. Denn daselbst von Neuem ein Zwiespalt durch einen unruhigen Kopf, einen Theologen, welcher doch nicht angenommen gewesen, aber dem Churfürsten wohl kommendirt worden, erweckt, so gottlob wieder hingelegt und gestillt. Deßwegen der Churfürst unter andern Ursachen bis auf den zehnten Tag mich aufgehalten, daß die Theologen daselbst mehrmals gesagt, weil gottlob die Handlung zum Frieden abgegangen, es sei eine besondere Schickung Gottes gewesen, daß ich eben auf den Tag zu Heidelberg angekommen sei. So wunderlich richtet Gott nicht allein geistliche Sachen, sondern auch unsere äußerliche Vornehmen, so da scheinen allerdings dem freien Willen unterworfen. Und obwohl E. Chf. G. Diener Sorg mich gern vollends in das Land Württemberg geleitet hätte, deßwegen er auch bis an den siebenten Tag bei mir zu Heidelberg sich aufgehalten, jedoch weil weder er noch ich wissen können, wann Churfürst Pfalzgraf mich von sich lassen werde, habe ich ihn billig nicht länger aufhalten sollen. Deßwegen er sich von dannen alsbald zu Pfalzgrafen Kasimir begeben, dahin er auch die drei Pferde, zuvor und ehe wir gen Heidelberg kommen, samt den andern Dienern abgefertigt hat." Zugleich empfahl Andreä seinen Kutscher Andreas Schneider, der auf churfürstlichen Befehl das dritte Jahr auf ihn mit churfürstlichem Lohn gewartet habe und dem im laufenden Jahr seine Winterkleidung noch nicht gereicht worden sei. Der Diener habe die ganze Zeit über sich gottesfürchtig, getreu und besonders nüchtern gehalten und könne sich in neue Dienste noch nicht begeben, da ihm seine Bestallung noch nicht aufgekündigt sei.

Andreä's Entlassung aus Chursachsen erregte, je unerwarteter sie kam, desto größeres Aufsehen und gab zu den mannichfaltigsten Erklärungen und Gerüchten Anlaß. Dies bestimmte Andreä sich noch einmal an Churfürst August zu wenden [1]): er könne sich trotz der umlaufenden Gerüchte keiner Ungnade des Churfürsten versehen, wie er auch mit seiner großen Mühe und Arbeit keine Ungnade verdient habe. Da aber diese Kalumnien täglich von vielen Orten ihm geschrieben würden, hoffe er, der Churfürst lasse es sich nicht zuwider sein, wenn er unter Verschonung aller Personen mit aller Bescheidenheit darauf wahrhaftigen Bericht thue. Der Churfürst antwortete in freundlicher Weise [2]): er könne nicht glauben, daß diese Lügen aus

---

[1]) d. d. Tübingen, 27. März 1581. Dr. A.
[2]) d. d. Dresden, 27. April 1581. Dr. A.

seinem Land kämen, sonst wollte er die Verläumder zur Strafe ziehen. Als ihm aber ein Brief zu Händen kam, welchen Andreä an den Sächsischen Rath Graf Burkhard v. Barbi geschrieben hatte [1]), reskribirte er in großer Heftigkeit [2]): Andreä habe seinem Handgelübde und schriftlicher Obligation und der Wahrheit zuwider geschrieben und den Churfürsten und dessen Räthe schimpflich auszumalen sich unterstanden; aus dergleichen Thun sei viel eher kainischer Haß, Bosheit und Rachgierigkeit als apostolischer Geist und theologischer christlicher Eifer zu spüren! Andreä bemerkte darauf dem Kammersekretär J. Jenitsch [3]), er habe keinem Menschen Handgelübde gegeben, habe es auch Niemand von ihm gefordert; dem Grafen Barbi habe er allein seine äußerste Noth geklagt, und sollte sich in dem Schreiben das Mindeste befinden, was sich nicht also halte, wolle er seine gebührende Strafe dafür leiden, wie auch wenn er wider seine Obligation gehandelt habe, die sich weiter nicht erstrecke, denn daß er gegen Selneccer seines Lästerbüchleins wegen nichts in Ungutem vornehmen wolle. An den Churfürsten selbst schrieb Andreä [4]), er habe jeder Zeit an allen Enden und Orten, wo des Churfürsten gedacht worden, Zeugniß gegeben, mit was beständigem Eifer derselbe die Religion und das Konkordienwerk gemeint und getrieben habe: „Da gleich aus menschlicher Schwachheit des Fleisches etwan ein ungeduldig oder ungebührlich Wort wider die Feinde reiner Lehr oder falsche unbeständige Leute mituntergelaufen, das vielleicht wohl verbleiben können und jemand dadurch verärgert worden, wie ich nicht zweifle, daß es mir Christus vergebe, also werden verhoffentlich E. Chf. G. solches keinem boshaftigen Fürnehmen, sondern der verderbten Natur zuschreiben, dawider alle Heilige zu streiten haben, und deßwegen auf mich keine Ungnade werfen.“ Als der Churfürst sehr kalt und kurz darauf antwortete [5]), beklagte sich Andreä [6]), daß der Fürst solche Gedanken von ihm geschöpft habe, als ob Alles, was er nach seiner Heimkehr geschrieben, dahin von ihm gemeint wäre, daß er den Churfürsten und dessen Räthe ausmalen wollte, und erbot sich abermals zu jeder Verantwortung mit dem Zusatz: „E. Chf. G. wollen mein hierin nicht verschonen, denn ich ein frei und gut Gewissen habe und weiß, daß der Allmächtige meine Unschuld an den Tag bringen wird.“ Gleichzeitig übersandte Andreä dem Churfürsten eine sehr ruhig und würdig

[1]) d. d. Tübingen, 13. März 1581. [2]) d. d. 19. Juni 1581. [3]) d. d. Tübingen, 5. Juli 1581. [4]) d. d. Tübingen, 3. Juli 1581. [5]) d. d. 22. Juli 1581. [6]) d. d. Tübingen, 20. August 1581. Dr. A.

gehaltene Schutzschrift gegen Selneccer's Lästerbüchlein [1]). Nachdem er Selneccer's Denunciationen als Entstellungen der Wahrheit und als Uebertreibungen aufgedeckt, fährt er fort: „Die Hauptursache, daß sich Selneccer von mir abgezogen und zu meinen Widersachern geschlagen, ist diese, wie ich durch wahrhaftige Leute berichtet worden: nachdem er gesehen, daß mir Jedermann zuwider und die Rede im Lande gegangen, daß es Niemand mit mir halte denn allein er, weil er in allen Handlungen bei mir gewesen, haben sich sein Weib und Kinder, Schwäher und Schwäger hinter ihn gesetzt und ihm vorgehalten, er solle sehen womit er umgehe, denn ich sei ein fremder Mann, blieb nicht im Lande, nachmals werde es alles über ihn hinausgehen, darum sollte er sich bei Zeiten von mir abziehen, das er auch ohne alle redliche Ursache gethan. Nachdem er zuvor D. Harder, D. Schilter wie alle andere Professoren zu Leipzig außer D. Simonio für calvinisch gehalten und demnach nicht leiden wollen, daß ich zu St. Niklaß predigte, hat er sich bald hernach zu ihnen, besonders vor dem Landtag zu Torgau gewandt, sind die bösen Gesellen Brüder geworden. So ist auch was er von den Consistoriis als eine Ursach seiner Absonderung von mir vermeldet, nichts denn ein gesuchter Schein . . . Aus welchem Allen offenbar, daß Selneccer kein rechtmäßige Ursach gehabt, sich von mir abzusondern, inmaßen da er redlich an mir handeln wollen, er mir solches billig zuvor anzeigen und mich brüderlich gemahnen sollen, und da ich es nicht abgeschafft und verbessert, alsdann sich von mir hätte wenden mögen, welches nicht allein nicht, sondern das Widerspiel geschehen ist. Denn als ich einen Unwillen gegen mir bei ihm gespürt, hab ich D. Polycarpum zu ihm geschickt und ihn freundlich ansprechen lassen, er soll mir doch anzeigen, warum er sich so unfreundlich gegen mir erzeige und was ich ihm doch gethan haben sollte, deßwegen er mit mir nicht zufrieden, und dabei vermelden lassen, daß ich mich sein bisher bei hohen und niederen Stands Leuten angenommen und ihn verantwortet und alles Beste von ihm geredet. Da er sich hinfort nicht anders gegen mir erzeigen würde, soll er wissen, daß ich es wohl unterlassen wolle. Und obwohl D. Polycarpus viel bei ihm angehalten, hat er ihm keinen Bescheid gegeben, weder Ja noch Nein sagen wollen, als der ungezweifelt ein böses Gewissen gehabt und nicht sagen dürfen, mit was falschen heimlichen Tücken er umgangen.

[1]) d. d. Tübingen, 22. August 1581. Dr. A.

Welches mir Alles verborgen gewesen, bis mir endlich der verstorbene Kammermeister angezeigt, wie er E. Chf. G. eine Schrift wider mich übergeben, damit doch E. Chf. G. selbiger Zeit, weil ich krank gewesen und noch mitten im Werk der Konkordien und der Kirchenordnung gesteckt, mich nicht betrüben wollen; dazu auch keiner Verantwortung bedurft, weil das Werk das Widerspiel auswies. Was dann zum Andern E. Chf. G. und Derselben Gemahl belangt, daß ich Derselben nicht, wie es gebührt, gedacht haben sollte, geschieht mir von Selneccer gleichergestalt Gewalt und Unrecht; denn nicht allein er, sondern kein Mensch auf Erden mit der Wahrheit mich desselbigen bezüchtigen noch viel weniger in alle Ewigkeit überweisen wird, dessen bin ich in meinem Herzen wider alle Teufel und Menschen auf das Allersicherste vergewissert. Daß ich aber geredet haben soll: Was ich nach dem Churfürsten frage? das hat Selneccer wie der Teufel den Psalter Matth. 4 angezogen. Es ist eine lange Zeit durch das ganze Land Sachsen ein gemein Geschrei von der Zeit an, als mein lieb Weib wiederum in das Land Württemberg sich zu ihren Kindern begeben, gegangen, daß E. Chf. G. und Derselben Gemahel mir ungnädigst seien. Und ob mir wohl solches wehe gethan, hab ich es doch lassen vor Ohren gehen und bin immer im Werk unverdrossen fortgefahren. Als mir aber solches viel und oft vorkommen, wie Selneccer wohl weiß, bekenne ich frei und rund, daß ich gesagt: Was frag ich denn darnach, wenn mir gleich der Churfürst und die Churfürsten ungnädig wären, denn dieses Werk nicht der Menschen sondern Gottes Werk ist, das nicht auf den Menschen sondern auf Gott steht; ist es aus Gott, so wird es fortgehen und wird's kein Mensch hindern, und scheide ich von dem Churfürsten in Gnaden, so habe ich einen einfältigen Lohn, so ich aber mit Ungnaden scheide, so habe ich einen zwiefältigen Lohn, denn es mir mein Herr Jesus reichlich vergelten wird.“ Ueber die Kammerräthe gibt Andreä zu, je und je ärgerliche Aeußerungen haben fallen zu lassen, sie seien ihm je länger je mehr zuwider gewesen; von ihnen habe er gesagt: Ich frage nicht nach dem großen Paripale, noch Pfeifer, Geiger, Bäcker, oder wie sie heißen mögen! Auf die Angriffe gegen seine eigene Person endlich erwidert er: „Was die Kommunion belangt, werden Polycarpus zu Wittenberg und M. Peter Glaser zu Dresden zu bezeugen wissen, daß es nicht wahr sei. Daß ich aber zu Leipzig nicht oft kommunicirt, ist die Ursach, daß ich, so lang mein Weib und Kinder daselbst gewohnt, die ganze zwei Jahr schier gar nicht einheimisch gewesen,

sondern stetigs verreisen müssen. Daß ich nicht bete, und er mich nicht habe hören jemals ein Vaterunser beten, muß ich bekennen, daß wann ich beten wollen, nicht bin an den Ecken und auf den Gassen gestanden, daß er mich aber niemals kein Vaterunser habe hören beten, das ist eine offenbare Unwahrheit, deß er sich selbst zu erinnern weiß, welchergestalt und durch Wen mir übel gedeutet, wenn ich im Synodus oder an den Konventen gebetet, mir solches für ein Hochmuth ausgelegt worden, daß ich es gethan, so doch Aeltere vorhanden gewesen, denen es (welches mir unwissend gewesen, weil bei uns das Widerspiel in diesen Landen im Brauch) in ihren pontificalibus gebührte. Derwegen denn, besonders wenn sein Schwäher Herr Daniel oder Kemnitius vorhanden gewesen, ich niemals öffentlich das Benedicite gesprochen. So genau ist mir aufgesehen worden, daß ich schier nicht wissen können, was ich thun und lassen sollen, daß ich ihnen hätte recht thun können. Daß ich den Landstreichern und Landbettlern; so mehrertheils verzweifelte Buben, nicht allezeit Almosen gegeben, bekenne ich gern und fürchte mich desselben keiner Sünde, denn es sind nicht die armen Leute, denen das Almosen zugehört, sondern es sind Leute, die den rechten Armen das Brod von dem Mund abschneiden, Faulenzer, von denen St. Paulus schreibt: Die nicht arbeiten, sollen auch nicht essen. Wie aber sonst auf meinen Befehl in meiner eigenen Haushaltung Almosen gegeben worden, dessen soll und will ich mich nicht rühmen; es ist aber den Leuten zum Besten bekannt, die meine Haushaltung wissen, wenn gleich nicht mit Posaunen vorher geblasen wird. Daß dann Selneccer von mir fürgibt, als sollte ich Landgrafen Wilhelm einen N a r r e n gescholten haben, möchte mir vielleicht ein solch ungefährlich Wort in meinem Eifer entfahren sein in Ansehung der erschrecklichen Reden, so hochgedachter Fürst aus ungenugsamer Information in controversiis religionis sich mehrmalen de persona Christi, de virgine Maria und de persona Lutheri vernehmen lassen, denn auch wohl schärfere Worte die Propheten Gottes gegen fürstliche Personen ihrem Verschulden nach gebraucht." Die Strenge, die Andreä hie und da gegen seinen Famulum angewendet, rechtfertigt er mit dessen Trunksucht.

Es scheint dieses das letzte Schreiben Andreä's an Churfürst August gewesen zu sein. Aller Verkehr mit diesem Fürsten, der ihn einst so hohen Vertrauens gewürdigt hatte, war abgebrochen. Nur aus der Ferne und mit dem Gefühl wehmüthiger Kränkung bewahrte Andreä dem Lande, in welchem er die besten Jahre seiner Manneskraft

unermüdlich gearbeitet und gelitten hatte, die wärmste Theilnahme. An den Sohn und Nachfolger August's, Churf. Christian, sandte er 1588 die Epitome des Mömpelgarder Gesprächs mit den Worten: „Nachdem weiland Churf. August vor etlichen Jahren meine ringfügige Dienst zu Ausrottung des eingeschlichenen calvinischen Sauerteigs gebraucht und die ganze Zeit über sich gnädigst gegen mir erzeigt, ungeachtet daß böse untreue Leute gern gesehen hätten, daß zu meinem Abschied mir übel abgedankt worden wäre, hab ich nicht unterlassen können, E. Chf. G. dieses Schreiben zu thun."

Mit gebrochener Körperkraft, aber ungebrochener Willensstärke kehrte Andreä aus Chursachsen in die Heimath zurück. Er hatte die ihm gestellte Aufgabe gelöst. Hätte er dabei auf zeitlichen Lohn und weltliche Ehre gerechnet, so hätte er sich sehr verrechnet. Da er diesen Dank mehr gefürchtet als gewünscht hatte, konnte ihn jede Erfahrung von Undank nicht beugen, sondern nur eines sicheren Doppellohnes getrösten. An keinem Namen hat sich die Lästerzunge und der Lügengeist mehr geübt. Wenn auch nicht in Abrede gezogen werden soll, daß Andreä sich in seiner überaus schwierigen Stellung viele Blößen gegeben, mit seiner zügellosen Herrschsucht und anmaßendem Gebahren seine Feinde gereizt und nicht ganz frei von dem war, was Selneccer wider ihn vorbrachte, so geht doch aus der aktenmäßigen Schilderung seiner Entlassung so viel hervor, daß ihm offenbarer Undank und Schande nicht zur Last fällt. Fünf Jahre lang hatte er mit staunenswerther Selbstverläugnung im Interesse des allgemeinen Werks zu allen Verläumdungen geschwiegen; als diese Rücksicht aufhörte, ward ihm abermals der Mund zur Vertheidigung geschlossen und er konnte still sein, damit nicht sein Wort, sondern sein Werk für ihn zeuge. Kein Theologe hat seit den Tagen der Reformation eine größere Würde der einflußreichsten Stellung und eine größere Bürde der Selbstverläugnung zugleich gehabt als Andreä. Eine fast unverwüstliche Lust am Wirken und Schaffen ward bei ihm nur aufgewogen von einer schweren Last des Duldens und Leidens. Der das Joch in der Jugend getragen, sollte im Mannesalter das Kreuz tragen, unter ihm sich nicht mehr selbst zu gürten, sondern sich gürten zu lassen von dem, der in der Schwachheit seine Stärke, in der Schande seine Ehre und Undank sein Lohn war.

Ueber die verlorenen Partien des Occam'schen Dialogus.

Von
Dr. Carl Müller (Stuttgart).

S. Riezler in seinem Buch „Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs d. B." hat bei Besprechung des Occam'schen Dialogus (S. 263) zum erstenmal darauf aufmerksam gemacht, daß wir dieses interessante und umfangreiche Werk nur in sehr verstümmelter Gestalt besitzen, daß nämlich vom dritten Theil nur die beiden einleitenden Tractate vorhanden sind, die sieben letzten dagegen, die von Occam als wesentlich historische verkündigt werden, fehlen. — Zum Beweis, daß diese Tractate wirklich existirt haben und bei der Herausgabe des Dialoges absichtlich weggelassen worden seien, citirt Riezler den bei Goldast in seiner Ausgabe des Dialoges (Monarchia S. Rom. Imp. II, 393) vorangestellten Brief des Ascensius Badius an den Abt Tritheim [1]). — Weiterhin hat dann Tschackert in der Besprechung des Riezler'schen Buches (Jahrb. f. Deutsch. Theol. 1874, S. 682, und neuerdings in seinem „Peter von Ailli", Gotha 1877. S. 3, Anm. 2) zwei Stellen aus Peter von Ailli beigebracht, um nachzuweisen, daß diesem noch ein vollständigeres Exemplar des Dialogus vorgelegen habe.

Im Gegensatz hierzu möchte ich den Nachweis versuchen, daß aus jenen Stellen die Existenz der historischen Tractate nicht hervorgeht, daß wir überhaupt von ihrer Vollendung kein Zeugnis haben, daß vielmehr die Lücken im Dialoge, die absichtlichen Verstümmelungen desselben an einer anderen Stelle zu suchen sind.

Tschackert zunächst citirt aus Ailli den Satz: (Injustus potest juste praeesse) „Idem tenet venerabilis doctor Guilelmus Occam in tertio tractatu sui dialogi lib. 7 c. 24, ubi mirabiliter probat ex scriptura sacra, quod plures non christiani fuerint imperatores et quod verum dominium in veteri quam in novo testa-

[1]) Dieser Brief ist ursprünglich der Trechsel'schen Ausgabe von Lyon 1494 vorangestellt. Die Ausgabe Goldast's ist überhaupt nur ein Abdruck der Trechsel'schen Ausgabe, welche selbst wieder auf den ersten Druck (Paris 1476) zurückgeht.

mento potest competere infidelibus et per consequens in peccato mortali existentibus: tamen praeter illa quae ibi habentur contra illam opinionem induco" etc. und später: daß die „res mundi sint justorum non quoad veritatem domini, ita ut sint solum justorum, sed quoad dignitatem meriti, ita ut soli justi sint digni vero et justo dominio, et hoc bene concedit Occam libro praeallegato c. 26. — Diese Stellen sind aber keineswegs, wie Tschackert meint, verloren gegangen, sondern nur von Ailli (resp. der betreffenden Ausgabe) mit falschen Zahlen citirt worden. Beide stehen vielmehr Dial. III. tr. 2, l. 1, c. 25, 27 (bei Goldast, a. a. O. S. 896 ff.). Das ganze Cap. 25 gibt sich damit ab zu beweisen, daß plures pagani fuerunt veri imperatores (p. 896, 32) und quod apud infideles sit verum dominium temporale, unter Anwendung von autoritates tam veteris quam novi testamenti (ib. Z. 47. 49) und einer ganzen Menge von Beispielen für beide Sätze. — Cap. 27 aber enthält (bei Goldast, S. 900, bes. Z. 20 ff.) den ganzen zweiten aus Ailli citirten Passus: „non enim intendit Augustinus, quod in jure divino cuncta sunt justorum quoad verum dominium, quia tunc nullus peccatorum haberet verum dominium alicujus rei temporalis .... Vult igitur Augustinus, quod jure divino cuncta sunt justorum quoad dignitatem meriti, hoc est soli justi sunt digni vero dominio temporali et nullus peccator est dignus quacunque re temporali [1]).

So bekommen wir also von hier aus keinen Beweis von der thatsächlichen Existenz der fraglichen Tractate 3—9.

Anders verhält es sich mit der von Riezler citirten Stelle aus Badius. Der betreffende Passus lautet bei Goldast S. 304, 50—58,

[1]) Woher die abweichende Citation dieser Stelle bei Ailli kommt, erklärt sich, wenigstens theilweise, leicht: Unter dem tractatus III ist die pars III nach der gewöhnlichen Zählung zu verstehen; auch die Handschrift der Baseler Stadtbibliothek (A. VI. 5.) hat tractatus statt partes und die erste Ausgabe des Dialogus von P. Cäsar und J. Stoll (Paris 1476) wechselt zwischen beiden Bezeichnungen. Dadurch aber fällt die Bezeichnung der nächsten Unterabtheilungen des dritten Theils als tractatus weg und es werden die weiteren Unterabtheilungen der tractatus, die libri, durchlaufend gezählt. Das ergäbe dann für das von Ailli citirte Buch allerdings erst Nr. 5. Allein von hier aus erklärt sich das Uebrige leicht: das arabische Zeichen für 7 ist paläographisch meist eine umgestürzte römische V und konnte so sehr leicht verwechselt werden. — Cap. 24 u. 26 aber gegenüber Cap. 25 u. 27 deuten wohl auf eine unbedeutende Abweichung in der Capitelzählung.

so: „. . . coepit praefatus Trechsel ad imprimendum eum (sc. Dialogum) paullatim adduci. Ante tamen, ut vir diligens est, curavit opus ipsum per doctos viros examinari, atque ubi compertum est, mutilum et mancum esse, neque omnes qui praelibantur tractatus haberi, territus tantisper pedem retraxit, dum intelligeret, industria et dedita opera a prioris impressionis artifice tractatulos aliquot praetermissos. Nam constanter ajebant, quidquid bonae frugis in toto illius operis non mediocri campo desideretur, in his, quae vides, jugeribus contentum, in reliquis autem defensiones et accusationes amariores, quam ut vulgo legerentur, conspersas." Daraus wird nun vollkommen klar, daß eine absichtliche Verstümmelung vorliegt mit dem Zweck, dem großen Publikum ein scandalum zu ersparen. Es ergibt sich aber auch, daß nicht, wie Riezler meint, „dem ersten Herausgeber Trechsel" diese Verstümmelung zur Last gelegt werden muß, sondern vielmehr denjenigen, welche wirklich die erste Ausgabe besorgt haben, dem P. Cäsar und J. Stoll [1]). Doch berührt ja dieses Misverständnis Riezler's die Hauptfrage nicht. Sicher bleibt, daß eine absichtliche Verstümmelung vorliegt.

Wo aber ist diese zu suchen? Riezler antwortet hierauf: eben in den sieben historischen Tractaten. Allein das ist keineswegs erwiesen. Es kann z. B. nicht geleugnet werden, wenn es auch bisher noch nicht hervorgehoben worden ist, daß auch das uns noch vorliegende dritte Buch von p. III. tr. 2 nur Fragment ist. Es soll nämlich in diesem Buch von der Gewalt des Kaisers in spiritualibus geredet werden. Dabei, sagt der Schüler im Eingang des Buchs, handle es sich 1) um die Rechte über geistliche Dinge, 2) um die über geistliche Personen. Der Magister möge mit dem letzteren beginnen. Das geschieht, aber die zweite Hälfte über geistliche Dinge, folgt nicht nach. Ja nicht einmal die erste wird ganz zu Ende geführt. In Cap. 23, dem letzten des Buchs, wie es uns vorliegt

[1]) Unter dem Titel dialogorum libri VII adversus haereticos et tractatus de dogmatibus Joannis papae XXII. Ein Exemplar (2 Bde.) auf der Münchener Staatsbibliothek Incun. c. a. 511[b], in welchem zwischen dem zweiten und dritten Theil auch das compendium errorum Joannis pp. XXII. von Ockam und am Ende der Dialogus Gregorii papae ejusque dyaconi Petri . . . . de vita et miraculis patrum ytalicorum et de eternitate animarum, sowie einige kleinere Sachen. — Auffallend ist, daß auf dem Titel des Occam'schen Dialogus hier der dritte Theil gar nicht genannt wird.



(Goldast, a. a. O., S. 956, 44), sagt der Schüler: „ideo nunc alias rationes adducas." In der That aber folgt nur noch ein Grund, der den Schluß des Capitels füllt, und auch die üblichen Entgegnungen bleiben aus.

Nun ergibt sich aber auch aus der Ausgabe von 1476 weiter, daß der zweite Tractat des dritten Theils mit dem dritten Buch noch keineswegs abgeschlossen war. Und mit dieser Ausgabe stimmt darin die schon erwähnte Baseler Handschrift vollständig überein. Letztere, welche mir von der Baseler Bibliothek zur Einsicht geschickt wurde, enthält zwar noch weniger als unsere Ausgaben: es fehlt der ganze erste Tractat des dritten Theils und der zweite Tractat geht nur bis Capitel 16 des dritten Buchs, wo die Handschrift mitten im Satz bei dem Wort antistitem (Goldast S. 946, 54) abbricht. Allein in der Uebersicht über das, was im zweiten Tractat folgen soll, werden neben den 3 Büchern, die auch Trechsel und Goldast haben, noch zwei weitere angegeben mit den Worten: 4. indagat, an quicunque fuerit imperator romanorum, jura romani imperii contra quemcunque impugnatorem, invasorem vel quemlibet defensorem [1]) etiam contra papam cardinales et clerum, si jura etiam [2]) romani imperii impugnaverint invaserint [3]) impedierint, non obstante quacunque ordinatione sententia constitutione vel processu papae et cardinalium vel quorumcunque aliorum, armata potentia [4]) si non potest aliter, de necessitate salutis teneatur defendere et si turbata [5]) fuerint, restaurare. Quintus tractat de rebellibus proditoribus destructoribus divisoribus et usurpatoribus romani imperii vel alicujus partis ipsius", worauf dann der Magister wie bei Goldast fortfährt.

Damit haben wir denn die Gewißheit von der Unterdrückung zweier Bücher, von deren Existenz bisher noch nichts bekannt war, und zwar zweier solcher, die offenbar für Occam's staats- und kirchenrechtliche Stellung von höchstem Interesse wären. Das Zusammenstimmen der Ausgabe von 1476 und der Handschrift, die im Einzelnen

---

[1]) So auch in der Ausgabe von 1476, statt „impeditorem", wie der Parallelismus mit den folgenden Worten verlangt und die Inhaltsangabe der Ausg. wirklich hat.

[2]) etiam fehlt in der Ausg.

[3]) Ausg. add. „vel".

[4]) Für armata potentia hat Ausg. potentia et per arma.

[5]) Ausg. perturbata.

hier und sonst vielfach auseinandergehen, schließt wohl allen Zweifel an der Ursprünglichkeit jener Ankündigung aus. Warum freilich die Ausgabe von Trechsel diese Sätze wegließ und das „continet V libros" in „continet III libros" verwandelte, ist deshalb schwer einzusehen, weil die Ankündigung der 7 historischen Tractate ja auch mit herübergenommen wurde, ohne daß die Tractate selbst kämen.

Da liegt es nun aber auch nahe zu denken, daß sich jene Worte des Badius und die Bemerkung des zweiten Herausgebers Trechsel eben auf diese Partien beziehen, nicht auf die 7 historischen Tractate. Wenigstens werden die Worte, die ja von den ersten Herausgebern stammen müssen, „Anklage und Vertheidigung bekämen einen zu bittern Charakter, als daß sie vor's große Publikum gebracht werden dürften", eher sich erklären von einer theoretischen Abhandlung, als einer historischen Darstellung; und denken läßt sich schon aus der Ueberschrift der zwei Bücher, daß der Ton gegen Papst und Cardinäle, die ja zum voraus als etwaige impugnatores, invasores, impeditores des Reichs gekennzeichnet werden, ein sehr heftiger werden konnte.

Dieser Vermuthung, daß die historischen Tractate schon den ersten Herausgebern nicht vorgelegen, daß sie wohl überhaupt nicht vollendet worden sind, scheint nur eins im Wege zu stehen, daß nämlich das „opus nonaginta dierum" als der 6. Tractat des dritten Theils des Dialogus bezeichnet wird, der über Michaël de Cesena handeln sollte. Da dieses Werk jedenfalls aus früherer Zeit stammt, als der Dialog, und offenbar sehr früh nach der Bulle „quia vir reprobus" (1319 Nov. 16.) entstanden ist, gegen welche es die Vertheidigung Cesena's übernimmt, der Dialog aber frühestens Ende 1342 begonnen sein wird [1]), so müßte das „opus nonaginta dierum" jedenfalls längere Zeit nach seiner Abfassung dem Dialoge einverleibt worden sein. Das Werk trägt übrigens so, wie es uns vorliegt bei Trechsel und Goldast, gar keine Spuren davon, daß es dem Dialogus einverleibt worden wäre, nur auf dem Titel heißt es „Sexti tractatus tertie partis dyalogi mag. G. Occam . . . . . in quo de gestis fratris Michaelis de Cezena more recitatoris subtiliter pertractat correspondenter ad id quod sposponderat se facturum in sexto tractatu tertie partis dyalogi." Daß diese Worte von

[1]) Wenigstens bezeichnet die Baseler Handschrift auf Fol. 2b. den Cesena als „quondam generalis", während Goldast u. s. w. das quondam nicht haben. Cesena aber starb 1342, Nov. 29.

Occam selbst stammen, ist schon durch die dritte Person pertractat etc. ausgeschlossen. Wahrscheinlich ist es einfach eine Vermuthung des Herausgebers, die sich darin ausspricht. Trotzdem läßt es sich ja nicht absolut abweisen, daß Occami dieses Werk später seinem Dialoge einfügen wollte: so war auch der zweite Theil des Dialoges, der Tractat. de dogmatibus Joannis XXII., vorher eine selbstständige Schrift. Allein auch wenn es so wäre, würde dies doch nicht für die Vollendung der übrigen sechs historischen Tractate sprechen. Ja gerade die vereinzelte Existenz dieses angeblichen sechsten könnte wieder darauf hindeuten, daß die andern historischen nicht vollendet worden sind.

Sicherheit können hier nur die Handschriften geben; jedoch wird man immerhin schon jetzt eine gewisse Wahrscheinlichkeit für jene Vermuthung beanspruchen können.

Wenn noch eine weitere Vermuthung erlaubt ist, so möchte ich zum Schluß eine Stelle aus Höfler, Kaiserthum und Papstthum, beiziehen. Hier wird S. 141 als Cod. Vatic. 4115 ein anonymer „dialogus de gestis circa fidem altercantium de orthodoxa disciplina in fünf Büchern" erwähnt. Riezler hat gewiß mit Recht darin einen Theil des Occam'schen Dialoges erkannt. Der Titel weist speziell darauf hin, daß wir es mit einem Stück des dritten Theils zu thun haben, der ja auch in obiger Handschrift und ebenso bei Johann von Victring (Böhmer, Fontes I, 447) diesen Namen trägt. Von diesem dritten Theil bildet der zweite Tractat ein selbstständiges Ganzes: er handelt über die Rechte der Staatsgewalt, wie der erste über die Rechte der Kirchengewalt. Sollte daher diese vatikanische Handschrift eine selbstständige Abschrift des zweiten Tractats sein, von dem ja nun fünf Bücher constatirt sind? So existirt auch der erste Theil in verschiedenen Handschriften selbstständig. Hänel, Catalogus librorum manuscriptorum etc. p. 53 nennt zwei auf der Stadtbibliothek zu Avignon, und in Basel befindet sich als B. VI. 2 ein anonymer „dialogus contra haereticorum fautores et defensores VII libris constans", von dem mir auf meine Anfrage Herr Oberbibliothekar Sieber daselbst zu bestätigen die Güte hatte, daß er identisch sei mit dem ersten Theil des Occam'schen Dialoges [1]).

---

[1]) cf. auch des Henricus de Zoemeren, Professors der Theologie u. Dekans in Antwerpen, „eptitoma in primam partem dialogi G. Occam, Lovanii 1481 (Dem Cardinal Bessarion gewidmet.)

Die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung.

Dargestellt
von

Friedrich Köstlin [1]),
Pfarrer in Langenbeutingen, K. Würtemberg.

1.

Die fundamentale Bedeutung des Auferstehungsglaubens für den Apostel Paulus bedarf keines Beweises.

Ein Auferstandener ist der Mittelpunkt, der wesentliche Gegenstand seines Glaubens. Röm. 10, 9 „Wenn du bekennest in deinem Munde als Herren Jesum und glaubest in deinem Herzen, daß Gott ihn aus Todten erweckte, wirst du gerettet werden." In Uebereinstimmung mit den Urapostelu fordert Paulus den Glauben an Jesus als *κύριος*, Messias. Dies ist er im vollen Sinn erst geworden durch die Erweckung aus dem Tod. Röm. 1, 4 „eingesetzt als Gottessohn (= Messias) in Kraft gemäß dem Heiligkeitsgeiste in Wirkung von (ἐξ) Todtenauferweckung." Ist er nicht auferweckt, so ist er auch nicht *κύριος*, cf. Phil. 2, 11. Hat Gott das Urtheil der Volksobersten, die Jesum als Verbrecher dem Fluchtod des Kreuzes überantwortet nicht durch die Allmachtsthat der Auferweckung umgestoßen, so war sein Tod ein Beweis für die Richtigkeit seiner Sache, und der ganze Christenglaube ist leer (*κενόν*, nichtig, gegenstandslos), zwecklos (*ματαία, εἰκῆ*) 1 Cor. 15, 2. 14. 17. Es wäre sogar keine Berechtigung vorhanden, den Tod Jesu anders aufzufassen, als den jedes anderen Menschen, das *ὑπὲρ ἡμῶν*, die Grundlage des Rechtfertigungsglaubens stünde mit allem, was darauf gebaut ist, in der Luft.

---

1) vgl. Holsten, Neues und Altes; Lüdemann, Paul. Anthrop.; Pfleiderer, Paulinismus. — Es bedarf kaum der Erinnerung, daß die Redaktion, indem sie diese Arbeit als einen beachtenswerthen Beitrag zur Lösung der schwierigsten Fragen der biblischen Anthropologie aufnimmt, damit keineswegs die Vertretung der einzelnen darin aufgestellten Ansichten übernimmt; desto mehr aber möchte sie dadurch zu weiterer Verhandlung Anlaß geben.

Trug wäre das Seligkeitsgefühl der Gotteskindschaft (Röm. 8, 14), Trug die beseligende Gewißheit, daß nichts uns wird scheiden können von der Liebe Gottes (Röm. 8, 39. Gal. 4, 1—6), eitel der Christentrotz, mit welchem der Apostel alles Elend dieser Zeit weit überwindet, mit dem er fragt. „Ist Gott für uns, wer wider uns?" Denn all das baut sich auf die Hingabe, die Auferweckung und das himmlische Leben des Christ, steht und fällt also mit dem Glauben an Todtenerweckung.

So wichtig als der Glaube an die Auferstehung des Christ ist der Glaube an die Auferstehung der Seinen. Gibt es für uns keine Auferstehung, so fällt die ganze Christenhoffnung weg. Was aber dies für Paulus bedeutet, ist daraus zu ermessen, daß die gesammten herrlichen Güter der Gegenwart, das Gotteskindschaftsgefühl, das Bewußtsein der Gerechterklärung vor Gott, die Gewißheit, Gottes Geist in sich zu tragen, nur wie ein Angeld (ἀρραβιών, 2 Cor. 5, 5) ein weihender Anfang (ἀπαρχή, Röm. 8, 23) der zukünftigen Güter im besseren Leben angesehen werden. Seine Hoffnung läßt ihm die Leiden und Drangsale dieser Zeit leicht und kurz erscheinen (Röm. 8, 17. 24. 2 Cor. 4, 16. 17). Das gesammte Erdenleben ist für ihn ein Wettlauf im Stadium, dessen Beschwerden nur durch die Aussicht auf den winkenden Preis zu ertragen sind (1 Cor. 9, 24—27). Somit, was diesem Leben auf Erden Reiz und Werth zu verleihen vermag, fällt dahin mit dem Glauben an die Todtenauferstehung, und es bleibt als das einzig Werthvolle, weil Reelle, das zurück, was der Apostel bisher als ein Nichtiges und Aermliches gering geschätzt hat. Was er für seinen Glauben duldet, leidet, arbeitet, entbehrt, ist ohne Todtenauferstehung Thorheit und verlorene Mühe. 1 Cor. 15, 19: „Wenn wir aber solche sind, die allein in diesem Leben auf C r stum gehofft haben, so sind wir die Erbärmlichsten unter allen Menschen, 30: Was stehen wir auch alle Stunden in Gefahr? Wenn ich aus menschlicher Rücksicht in Ephesus thiergefochten hätte [1]), was

[1]) κατ' ἄνθρωπον, cf. 2 Cor. 7, 9 κατὰ θεόν. Bäumlein. Gram. § 463, 7 κατὰ=gemäß, auf Antrieb, Befehl; hier gemäß Menschen; der gedachte Gegensatz ist die Rücksicht auf das himmlische Leben, also der Sinn: aus irdischer, menschlicher Rücksicht. — εἰ ἐθηριομάχησα, cf. Bäuml. § 609, wonach freilich im Nachsatz ἄν zu erwarten wäre. Ueber Auslassung von ἄν cf. Curtius Gram. §. 542. Die durch die Form des gedachten Falles gesetzte Verneinung bezieht sich auf κατ' ἄνθρωπον, will also sagen: ich habe nicht aus irdischer Rücksicht das gethan; vom irdischen, blos menschlichen Standpunkt aus ist so etwas sinnlos.

habe ich davon? Wenn Todte nicht auferweckt werden, so lasset uns essen und trinken denn morgen sind wir todt.“

2.

Die im Bisherigen vorgeführte Argumentation des Paulus: Ohne Auferstehung hat der Christenglaube keinen Gegenstand, das Christenleben keinen Reiz, die Christenhoffnung keinen Grund — beweist namentlich in dem letzteren Moment: daß dem Apostel ein Leben der aus dem irdischen Dasein Abgeschiedenen ohne Auferstehung nicht denkbar ist. Wer gestorben, entschlafen ist (*τεθνηκώς, κεκοιμημένος, κοιμηθείς*) ist zunächst einfach *νεκρός*, ohne Leben. — Die Beweisführung hat denselben Nerv, wie die Matth. 22, 21. 22: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden. Ist er Abrahams, Isaaks, Jakobs Gott, so müssen diese leben — ergo — gibt es nach den Mosebüchern eine Todtenauferstehung.“

Hieraus ist zu erschließen, daß die Ansicht des Paulus über das Wesen des Todes eine andere sein muß, als die von einem platonisch modernen Unsterblichkeitsglauben vorausgesetzte, dem zufolge die unsterbliche Seele (*ψυχή*) durch den Tod von drückender Leibeshülle befreit ihr eigenes, freies Leben selbstständig fortführt, bis (fügt dann ein auf die Schrift sich berufender Auferstehungsglaube hinzu) durch Neubelebung des gestorbenen, begrabenen und zu Erde gewordenen Leibes und Wiedervereinigung desselben mit der lebenden Seele für die Seligen die Vollendung der Seligkeit, für die Verdammten die Vollziehung der ewigen Strafe anbricht.

Auch auf paulinische Stellen beruft sich dieser Bibelglaube, namentlich auf die schwere Stelle 2 Cor. 5, 1—4. Diese Stelle ist doppelt schwierig durch die Unsicherheit der Lesart und eine Besprechung derselben ist für die hier behandelten Fragen nothwendig. Die nach Tischendorf bestbeglaubigte Lesart ist *εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι* in V. 3. Ich konnte bei dieser Lesart nirgends eine befriedigende Uebersetzung finden. Wenn Weizsäcker übersetzt: „da wir ja in dieser (der himmlischen) Bekleidung keiner Blöße ausgesetzt sein werden“, so sind die Worte *εἴ γε καὶ* hierbei sehr frei behandelt. Wenn andere *γυμνοί* ethisch fassen und übersetzen: „Wenn anders wir auch als angezogene (noch im Erdenleben befindliche) nicht nackt erfunden werden“, so ist diese bildliche Auffassung des *γυμνοί* sehr gewagt, weil sie im Zusammenhang keine Stütze findet. Ich lese daher lieber *εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι*, und zwar *εἰ καὶ* im Sinn von „obwohl“, *γε* im

Sinn der entschiedenen Festhaltung (cf. Bäumlein § 610 u. 666). So ist dann die Stelle im Zusammenhang leicht einzufügen. Im ganzen Abschnitt 5, 1—8 will Paulus den Gedanken des Todes seiner Schrecklichkeit entkleiden. Er ist nicht das Ende, sondern es folgt etwas Besseres. Das ist Vers 1, wie 6—8 deutlich ausgesprochen. In diesem Hauptgedanken unterbricht er sich 2—4, um mit *καὶ γάρ* (cf. Bäumlein 667, Curt. 637, 7 c.) auf den Gedanken der Leser einzugehen, seine relative Bedeutung anzuerkennen, aber zugleich ihn auf's rechte Maß zurückzuführen. „Freilich auch (Bäumlein 675) darob seufzen wir, indem wir die schmerzlose Ueberkleidung der schmerzhaften Entkleidung auf's sehnlichste vorziehen möchten.“ Dieser Gedanke wird in V. 4 noch näher ausgeführt, aber sogleich, noch ehe er ganz ausgesprochen ist, wieder in V. 3 limitirt, „obwohl sicherlich (*γε*) nach unserer Entkleidung (Aor. im Sinne des Fut. exact) wir nicht nackt werden erfunden werden.“ Er erkennt also die Furcht vor der Entkleidung als eine relativ berechtigte an, will ihr aber durch die Aussicht auf die sichere Neubekleidung ein ausreichendes Gegengewicht geben, so daß der Christ doch frohen Muthes sein (*θαρρεῖν*) kann.

Nach diesen Vorbemerkungen wäre diese Stelle zu übersetzen: „Denn wir wissen, daß wenn unser irdisches Zelteshaus abgebrochen sein wird, wir eine Behausung haben (Praes. *ἔχομεν*) von Gott, ein Haus nicht mit Händen gemacht, ewig, im Himmel. Freilich auch darob seufzen wir, ersehnend, mit unserer himmlischen Behausung überkleidet zu werden, (obwohl sicherlich nach der Entkleidung wir nicht nackt werden erfunden werden); freilich als die, die im Zelte sind, seufzen wir beschweret auf Grund deß, daß wir nicht ausgekleidet, sondern überkleidet zu werden wünschen, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen würde.“

Hiernach scheint allerdings das Verhältnis des eigentlichen Ich [1]) zu der Leibeshütte als einem leicht zerstörbaren (*ὀστράκινον σκεῦος* 4, 7, *σκῆνος* 5, 1), dabei doch drückenden Zelthaus so äußerlich und lose, daß ein gesondertes Leben des nackten Ich zunächst gar nicht undenkbar erscheint. Aber gerade davon, von solch gesondertem Leben des nackten Ich, ist hier — was man wohl beachten muß — gar

[1]) „Seele“ muß absichtlich vermieden werden, weil eine gesonderte Existenz der *ψυχή* für Panlus undenkbar ist. *ψυχή* = נֶפֶשׁ ist nichts anderes, als die belebte *σάρξ*.

keine Rede, ja so wenig erscheint der Zustand der *γυμνότης* in dem Werthe eines wirklichen Lebens, daß der Apostel trotz der Gewißheit der sofortigen Neubekleidung die Berechtigung einer gewissen Angst vor der Entkleidung anerkennt. Gerade diese Stelle, die von dem gewöhnlichen Unsterblichkeitsglauben für sich angeführt wird, ist ein Beweis, wie fern derselbe dem Apostel ist, und wie ganz anders er das Wesen des Todes auffaßt. Wie weit er entfernt ist, den Tod als etwas Unbedeutendes anzusehen, zeigt 1 Cor. 1, 8—10, 2 Cor. 11, 26—27. Dabei drängt sich auch die Frage auf: warum doch der sonst keineswegs unlogisch denkende Apostel in seinen Beweisführungen für die Nothwendigkeit des Auferstehungsglaubens nicht im geringsten beirrt ist durch den Gedanken, daß die Christenhoffnung eines besseren Lebens auch ohne Auferweckung wenigstens einigermaßen erfüllt werden könne.

Im geraden Gegensatz zu der obengenannten Ansicht ist dem Apostel der Tod keineswegs nur die Vernichtung der einen Seite des Ich, in welcher die andere eher noch eine Befreiung, einen Gewinn zu sehen hätte. Im Tod erstirbt das ganze Ich, so freilich, daß keine völlige Vernichtung eintreten muß, jedenfalls aber eine völlige Lahmlegung. Seiner Organe zur Thätigkeit beraubt, seiner reellen Existenzbedingungen entkleidet ist das Ich ein *γυμνός* (2 Cor. 5, 3), nicht dem nackten Menschen vergleichbar, der nackt nur um so geschmeidiger wäre, sondern dem nackten Samenkorn (1 Cor. 15, 37), welches das Leben nur gebunden in sich trägt, zunächst aber als nacktes ohne Leben ist. Diese sehr lehrreiche und wohl zu beachtende Naturanalogie wird noch näher anzusehen sein, und ist, soweit ich mich in der Literatur umsehen konnte, viel zu wenig auf ihren eigentlichen Sinn geprüft worden.

Dieser Zustand, nicht der Vernichtung, wohl aber gänzlicher Lahmgelegtheit und Leblosigkeit, ist auch angedeutet in den ebenfalls zu beachtenden, vom Apostel nicht blos euphemistisch gebrauchten Ausdruck *κεκοιμημένοι* und *κοιμηθέντες*, der mit *νεκροί* parallel steht [1]). Auch das *τὰ μὴ ὄντα*, das Röm. 4, 17 parallel steht mit *τοὺς νεκρούς*, ist nach griechischem Sprachgebrauch nicht etwas, was absolut nichts ist, das wäre *τὰ οὐκ ὄντα*, sondern das, was kein kräftig wirksames Sein hat. (Vgl. Bäumlein, Gramm. § 641 Anm. Aller-

---

[1]) Sehr bemerkenswerth ist, daß der Ausdruck *κοιμηθεὶς* und *κεκοιμημένος* nur von Geretteten gebraucht ist.

dings soll nach § 658 im Neuen Testament das Gefühl für derartige feinere Unterschiede verloren sein.) Die Lehre des Apostels entspricht soweit offenbar der pharisäischen Lehre vom Todesschlaf der רְפָאִם, der Schatten im Scheol, mit welcher der Ausdruck ἐγείρεσθαι nicht blos bildlich, sondern in vollem Wortsinn zusammenstimmt.

3.

Das Subjekt des Todes ist sonach das ganze Ich, so jedoch, daß zwischen der äußeren Erscheinung, der Leibeshülle (οἰκία, σκῆνος), und dem inneren Wesen, dem eigentlichen Ich, dem ἔσωθεν ἄνθρωπος, ein wesentlicher Unterschied stattfindet. Jene, die äußere Erscheinung, zerbricht, wird vernichtet (worüber unten mehr), dieses, das eigentliche Ich, das mit πνεῦμα und νοῦς ausgerüstet (1 Cor. 2, 11. Röm. 7.) sich von seiner äußeren, sinnlichen Erscheinung wohl zu unterscheiden vermag (Röm. 7), muß zwar nicht nothwendig vernichtet werden, wird aber jedenfalls ein μὴ ὄν, ein κοιμηθέν, ein κεκοιμημένον (der Aor. hat den Augenblick des Entschlafens, das Perfektum den Zustand des Entschlafenseins im Auge).

Demgemäß muß das Objekt der Erweckung dasjenige sein, was in den Zustand des Entschlafenseins versetzt ist. Diese Erweckung wird von dem Apostel Röm. 4, 17. 6, 4 als eine göttliche Allmachtsthat, als ein neuer Schöpfungsakt bezeichnet, und besteht, wie 1 Cor. 15 und 2 Cor. 5 einstimmig zeigen, in der Neubekleidung, deutlicher: Neubeleibung des nackten Ich, das eben dadurch, daß es wieder die ihm unentbehrlichen Organe erhält, wieder lebensfähig und wahrhaft lebendig wird, aus dem νεκρός ein ζῶν, aus dem μὴ ὤν ein ὤν, aus dem κοιμηθείς ein ἐγερθείς.

Schwierigkeiten kommen in diese in sich einfach und bei vorurtheilsfreiem Eingehen wohl verständliche Vorstellungsweise erst von außen hinein, theils durch Einmischung einer fremden Terminologie, theils durch Eintragung eines fremden Gedankens: durch Einführung eines vom Körperdasein unabhängigen Seelenlebens, durch Eintragung einer gewissermaßen natürlichen Unsterblichkeit — zusammengefaßt in dem Begriff einer „unsterblichen Seele.“ Daß der Begriff einer selbstständigen ψυχή in der hebräisch grundirten Gedankenwelt des Paulus fehlt, und das Wort ψυχή eine andere Bedeutung hat, wurde oben angedeutet. Daß die Unsterblichkeit — ἀφθαρσία, ἀθανασία — nicht etwas dem menschlichen Wesen Inhärirendes, sondern nur etwas durch Gottes Schöpferallmacht zu Verleihendes ist (gleichsam ein

donum superadditum), geht mit voller Deutlichkeit aus 1 Cor. 15, 53—55 hervor, wonach für diejenigen, welche bei Leibesleben von dem wiederkommenden Herrn auf Erden angetroffen werden, nicht nur alles, was an ihnen vergänglich ist, abgestreift, sondern die Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit erst angezogen, somit von außen her als eine Gabe verliehen werden muß.

Wäre freilich in der menschlichen Natur ein Etwas (mag es nun Seele, oder Geist, oder eigentliches Ich genannt werden), das überhaupt nicht vergehen, nicht sterben kann, das auch ohne die äußeren Organe fortlebt, — wenn nicht forthandelt, so doch fortfühlt, also in wachem Zustand sich befindet, — so könnte allerdings dies nicht Gegenstand der Erweckung sein, und wenn überhaupt von Erweckung die Rede ist, muß ein anderes Objekt derselben gesucht werden. Hierfür aber geben die Schriften des Paulus keinen Anlaß und keinen ernsten Anhaltspunkt.

Natürlich ist die Auferweckung (eigentlich einfach Aufweckung) nur etwas an den Todten, den κεκοιμημένοι, Geschehendes. Wer (1 Cor. 15, 52. 1 Theff. 4, 16. 2 Cor. 5, 2) bei der Parusie Christi auf der Erde lebt und zu den Seinen gehört, der braucht nicht erst geweckt zu werden, sondern ihm wird das ersehnte Loos der Verwandlung, Ueberkleidung, Umgestaltung (ἀλλαγησόμεθα, 1 Cor. 15, 51, ἐπενδύσασθαι, 2 Cor. 5, 4, μετασχηματίσει, Phil. 3, 21) zu Theil, wobei dies Verwesliche Unverweslichkeit, dies Sterbliche Unsterblichkeit anzieht (1 Cor. 15, 53), oder wobei das Sterbliche verschluckt wird (καταποθῇ von καταπίνω 2. Cor 5, 4) von dem Leben. Hierauf bezieht sich auch die Stelle Röm. 8, 23. Die ersehnte ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ist die Erlösung in Beziehung auf den Leib. Die geistliche Erlösung ist bereits vollzogen. Die leibliche Erlösung steht zu erwarten bei der Ankunft Christi in der Verwandlung, Ueberkleidung. Auch diese Verwandlung ist, wie die Erweckung eine Allmachtsthat, Phil. 3, 21.

4.

In welchem Verhältnis steht aber der neue Auferstehungsleib zum irdischen Fleischesleib?

Der jetzige Fleischesleib, χοϊκός = aus irdischer Materie, σαρκικός aus der Materie der σάρξ, σῶμα τῆς σαρκός, trägt die Eigenschaften der σάρξ an sich. Schon das hebräische בָּשָׂר schließt den Begriff der Schwachheit, Vergänglichkeit, Sterblichkeit in sich, 1 Mos.

6, 3. Ps. 56, 5. 103, 14. 78, 39. Jes. 40, 6 u. v. a. Diesen Begriff nimmt Paulus fertig in seine Lehre von der σάρξ herüber. Er legt aber, was im Alten Testament nur andeutungsweise damit verbunden ist, z. B. 1 Mos. 6, 3, vgl. Ps. 51, 7, namentlich den Begriff der Widergöttlichkeit, Sündhaftigkeit in dieses Wort hinein, — die σάρξ ist ihm eine σάρξ ἁμαρτίας. Was für die hier zu behandelnde Frage aus dem paulinischen σάρξ-Begriff mit Klarheit und logischer Nothwendigkeit hervorgeht, ist das, daß die σάρξ der Unsterblichkeit weder fähig, noch würdig ist. Und was wir aus diesem σάρξ-Begriff erschließen müßten, spricht Paulus ganz klar und bündig aus, 1 Cor. 15, 50: „Das aber behaupte ich (φημί), daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, auch erbt die Verwesung nicht die Unverweslichkeit" (wobei σάρξ parallel mit φθορά). Als unleugbare Thatsache muß anerkannt werden, daß die Erweckung des Erdenleibes oder Fleischesleibes das ist, was der Apostel gerade mit Nachdruck verneint.

Paulus kann auch nicht die Wiederherstellung des adamitischen Urzustandes im Auge haben, etwa so, daß der Fleischesleib, der jetzt ein σῶμα τῆς σαρκὸς τῆς ἁμαρτίας, ein Sündenfleischesleib, ein σῶμα τοῦ θανάτου, ein Todesleib, ist (Röm. 7, 24), zu sündloser Vollkommenheit gereinigt, und dadurch seiner jetzigen Schwäche entnommen würde. Ganz klar und bestimmt wird in der entscheidenden Stelle, 1 Cor. 15, 45—49, ausgesprochen, daß der erste Adam von allem Anfang an ein χοϊκός, ein ψυχικός (= σαρκικός 1 Cor. 2, 14) wäre, was im Gegensatz zum ἐπουράνιος und πνευματικός den Begriff der Endlichkeit und Hinfälligkeit in sich schließt. Adam ist ἐκ γῆς χοϊκός gemacht zu einer ψυχὴ ζῶσα, zu einem psychisch-sarkischen Wesen, das von Anfang an, seiner Natur gemäß zur Vergänglichkeit bestimmt war, wenn auch der Tod, die gewaltsam schmerzhafte Zerstörung, nach Röm. 5, 12 erst auf Grund des Sündenfalls eintrat.

Ebenso wenig kann man von einer Verklärung des Fleischesleibes reden, wo alles, was an demselben vergänglich, schwach, schlecht, zeitlich ist, wegfiele, doch das Wesentliche erhalten bliebe und neu erstände. Am Fleischesleib, der als χοϊκὸς ἐκ γῆς ganz dieser Erde angehört, ist alles vergänglich, hinfällig, zeitlich, 1 Cor. 15, 50. 2 Cor. 4, 18. Er ist einer Verklärung so durchaus unfähig, daß er selbst bei den die Parusie Erlebenden verschluckt, also ebenfalls vernichtet werden muß. Sein Loos ist unter allen Umständen Untergang, ob nun unter den Schmerzen des Todes, oder unter der Seligkeit der Neubekleidung.

Und wenn der Apostel Röm. 8, 11 dennoch von einem ζωοποιεῖν τὰ θνητὰ (nicht τεθνηκότα) σώματα ὑμῶν spricht, so wird sich aus dem Zusammenhang ergeben, daß es sich auch hier keineswegs um die Neubelebung eines bereits gestorbenen Leibes handelt.

5.

Dennoch ist das Neue, was bei der Auferweckung verliehen wird, wieder ein σῶμα. Hierbei ist zu beachten, daß σῶμα und σάρξ weit entfernt sind, identische Begriffe zu sein. Σῶμα ist reine Form, die den verschiedensten Inhalt haben kann. Hier auf Erden ist Inhalt des σῶμα die σάρξ, letztere ist die Materie, aus der jenes geformt ist. Damit ist so wenig gegeben, daß dies immer so sein müsse, daß vielmehr Paulus diese Meinung als eine sinnliche zurückweist (ἄφρον! 1 Cor. 15, 36), als eine ἀγνωσία θεοῦ (34), eine Verkennung von Gottes Schöpferfülle, cf. Matth. 22, 29. — Wie die Fleischesleiber selbst die mannichfachste Verschiedenheit und Materie darbieten, V. 39, so ist die Möglichkeit, für Paulus die Gewißheit vorhanden, daß es auch materiell verschiedene Menschenleiber gibt. „Es gibt einen seelischen (psychisch-sarkischen) Leib und gibt einen geistigen (pneumatischen) Leib (44), es gibt himmlische und irdische Leiber," ἐπίγεια und ἐπουράνια, deren Natur je bestimmt ist durch den Aufenthaltsort; Körper, deren Existenz an den Himmel, wie solche, deren Existenz an diese sichtbare und vergängliche Erde gebunden ist. Wie endlich unter den sinnlich sichtbaren Lichtformen die mannichfachsten Verschiedenheiten stattfinden (V. 41), so ist die mannichfachste Verschiedenheit denkbar zwischen dem Werth der einzelnen Körpersubstanzen, der himmlischen und irdischen (40), wie auch der himmlischen unter sich (V. 41).

Demnach: Existenzbedingungen sowohl, als das substantielle Wesen der himmlischen Leiber wird wesentlich anders sein, als für die irdischen. Den ganzen, weitgreifenden Unterschied und Gegensatz faßt der Apostel zusammen 1 Cor. 15, 42 ff.: „Es wird gesäet in Verwesung, es wird erweckt in Unverweslichkeit, es wird gesäet in Unehre, es wird erweckt in Glanz, es wird gesäet in Schwachheit, es wird erweckt in Kraft, es wird gesäet ein seelischer Leib und wird erweckt ein geistiger Leib" (vgl. den folg. Abschn.).

Ist hier zunächst überall der Gegensatz gegen das Irdische, die Verneinung des Schwachen, Aermlichen, Vergänglichen hervorgehoben, so gibt der Apostel doch auch positive Andeutungen über Gestalt und Wesen des Auferstehungsleibes. 45 ff.: „Es wurde der erste Adam

zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam zu einem lebendigmachenden Geist. Und wie wir auch tragen das Bild des irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des himmlischen (Menschen)." Christus selbst, der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, der selbst wieder (2 Cor. 4, 4) das Abbild Gottes ist, seit der Auferstehung der κύριος ἐξ οὐρανοῦ, ist das Urbild, nach welchem die neue Schöpfung des Menschen vollzogen wird (cf. Röm. 8, 29).

Dem substantiellen Wesen nach ist der neue Leib, wie der des erhöhten Christus (der nach 2 Cor. 3, 18 selbst τὸ πνεῦμα ist), Geist. Πνεῦμα nämlich steht für Paulus allerdings im Gegensatz gegen die vergängliche sarkische Materie, nicht aber gegen alles Materielle überhaupt. Πνεῦμα ist selbst wieder etwas Materielles, nur macht das Wesen dieser höheren Materie nicht, wie bei der Erdenmaterie, das Schwerfällige, Gebrechliche, sondern δόξα, Klarheit, Licht, Glanz. Christus selbst als der pneumatische Mensch ist der κύριος τῆς δόξης. So ist auch, was den Erwählten erwartet, immer δόξα, Röm. 8, 27. 9, 23. Phil. 3, 21. — Der Auferstehungsleib ist somit zu denken als pneumatischer Lichtmenschenleib. An Stelle des zerbrechlichen und schwachen, doch drückenden σῶμα τῆς σαρκός tritt das unvergängliche, in sich selbst kräftige σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον, ἐν δόξῃ.

6.

So sehr der pneumatische Leib seinem ganzen Wesen nach verschieden ist von dem sarkischen und ihm entgegengesetzt, so besteht dennoch ein gewisser organischer Zusammenhang zwischen dem jetzigen Fleischesleibleben und dem dereinstigen Geistleibleben. Darauf weist die Naturanalogie 1 Cor. 15, 36—38. Dieser Zusammenhang ist aber kein ganz einfacher. Das Objekt der Aussaat, wie der Erweckung kann trotz der irreführenden Stelle V. 44 (σπείρεται σῶμα ψυχικόν) nicht der todte Fleischesleib sein, so wenig, als im Feldbau Halm und Hülse Objekt der Aussaat ist. Dies ist vielmehr das nackte Ich (γυμνός), dessen äußere Hülle, der Fleischesleib, gefallen ist, entsprechend in der Natur dem nackten, seiner bisherigen Hülle entkleideten Korn (γυμνὸς κόκκος). Dies ist mit unverkennbarer Deutlichkeit ausgesprochen, und nur die Herüberziehung der Erde vom Bild auf die Sache konnte das Misverständnis so zäh werden lassen. 15, 37: „Das du säest, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein nacktes Samenkorn von Weizen oder der andern eines. Gott aber

gibt ihm einen Leib, nachdem er will, und zwar jedem der Samenkörner den ihm entsprechenden Leib (τὸ ἴδιον σῶμα)." Führen wir, um Klarheit zu gewinnen, das Bild aus. Wie der Natur des nackten Samenkorns sowohl sein erster Leib (die Hülse) entspricht, als sein künftiger (der neue Weizenhalm mit Aehre und Frucht), so dem nackten Ich sowohl sein jetziger Fleischesleib, als sein dereinstiger Geistleib, da beide zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen die entsprechenden (ἴδια), den Charakter des Ich ausprägenden Organe sind. Wie ferner das nackte Samenkorn in die Erde gelegt wird, so muß — nach hebräischer Ansicht — das nackte Ich in den Scheol, den Ort des Todesschlafes, kommen. Wie endlich dem nackten in die Erde gesäeten Samenkorn eine neue, aber der Natur desselben entsprechende Daseinsweise zu Theil wird durch eine wunderbare, nicht weiter erklärbare Schöpferthat Gottes, als welche nach paulinischer Ansicht überhaupt jedes organische Entstehen angesehen werden muß (1 Cor. 15, 38. 3, 7), so wird durch eine ähnliche Allmachtsthat Gottes (Röm. 4, 17. 6, 4. 1 Cor. 6, 13) dem entkleideten, durch diese Entkleidung erstorbenen Ich ein ganz neuer, aber der Natur des Ich und somit auch dem früheren Ausdruck desselben — dem Fleischesleib — entsprechender Geistleib verliehen. — Auch hier wird alles verständlich und in sich klar, sobald wir nur unterlassen wollen, unsere Begriffe von organischer Entwicklung und Entstehung unterzuschieben, sobald wir nur jene tief religiöse Anschauung zu ihrem Rechte kommen lassen wollen, für welche auch alles organische Werden eine That der göttlichen Schöpfermacht und Fülle ist.

Aus dieser Anschauung des Verhältnisses zwischen dem jetzigen und dem einstigen Leibesleben ergeben sich von selbst die ethischen Folgerungen, die der Apostel daraus zieht. Ihre Besprechung läßt sich um so weniger umgehen, als gerade hierbei mehrere misdeutbare Stellen in den richtigen Gedankenzusammenhang eingereiht werden können.

Soll das Ich auf dereinstige Bekleidung mit dem pneumatischen Leib Hoffnung haben, so muß schon sein jetziger Zustand im Fleischesleibleben die Vorandeutungen, bezw. die Vorbedingungen des künftigen Zustandes im Geistleibleben an sich tragen. Vor allem muß das dem pneumatischen Sein Widersprechende schon jetzt von dem Ich aus und abgestoßen werden. Das Ich muß sich von der bisherigen schmählichen Knechtschaft der σάρξ (Röm. 7) losringen, oder vielmehr sich frei machen lassen. Es muß ein ernster Kampf gegen die bisher alles beherrschende Macht der σάρξ unternommen, ihre Herrschaft muß

gänzlich gebrochen werden. An den Tod Christi anschließend nennt Paulus dies die Kreuzigung des Fleisches, Gal. 5, 24. Umgekehrt auch wird gesagt (Röm. 7), in der Taufe sei das Ich für die an der σάρξ haftende Sünde todt geworden. Es handelt sich bei diesem Kampf nicht um Unterdrückung und gewaltsame Abtödtung des σῶμα, sondern der σάρξ mit ihren geistwidrigen Strebungen und Forderungen, um Bekämpfung des σῶμα eben insofern, als es ein σῶμα τῆς σαρκὸς τῆς ἁμαρτίας ist, cf. 1 Cor. 9, 27. Darum will Paulus nichts von selbst gewählter Ascese wissen, sondern verlangt Zähmung der fleischlichen Begierden und niedrigen Leidenschaften, Unterwerfung des Leibes, der Glieder, der Sinne unter den νοῦς, der selbst wieder vom göttlichen πνεῦμα erneut und erfüllt ist, Gal. 5, 16 u. a. — Diese Brechung der Fleischesherrschaft muß sich in erster Linie am Leib selbst zeigen, der bisher nur Organ der σάρξ war. So verstehen wir, wie Paulus 1 Cor. 6, 13 mahnen kann: „Die Speise dem Bauch und der Bauch der Speise, Gott aber wird sowohl diesen, als diese vernichten. Der Leib aber (σῶμα) nicht der Hurerei, sondern dem Herrn, und der Herr dem Leibe. Gott aber erweckte sowohl den Herrn, als auch wird er uns (— nicht wie die Parallele erwarten ließe „unsere Leiber") erwecken durch seine Macht": das Verbot der Hurerei begründet durch Hinweisung auf die Bestimmung des Leibes, hier schon ein Organ des Herrn zu werden (6, 19. 20), da nur so Hoffnung auf Erweckung vorhanden ist. — Weil gerade am Leibe die Herrschaft der σάρξ gebrochen werden muß, so hat der Christ diejenigen äußeren Lebensschicksale, welche der Fleischesherrschaft Abbruch thun, — so schmerzlich sie auch sein mögen, — mit Dank anzunehmen als gottgesandte Hilfsmittel zur Abtödtung des Sündenfleisches, mit welcher die Belebung, Kräftigung und Rettung des ἔσω ἄνθρωπος, des wahren Ich, Hand in Hand geht, 2 Cor. 4. — Aus dieser Forderung einer stückweisen Abtödtung des Fleischesleibslebens ist zu begreifen, daß Paulus auch einmal (1. Cor 15, 44, freilich bereits nicht mehr im unmittelbaren Zusammenhang des Bildes vom Samenkorn) den Ausdruck brauchen kann: σπείρεται σῶμα ψυχικόν, als ob der belebte Fleischesleib Objekt der Aussaat wäre. Die gesammte Fleischesexistenz ist als die Saatzeit anzusehen, in der τὸ σῶμα ψυχικόν allmählich, wie die Hülle des Samenkornes, absterben muß. Auf die Beerdigung bezieht sich die Stelle keinenfalls, da ja keinenfalls ein σῶμα ψυχικόν, sondern ein νεκρόν beerdigt wird. Die Saatzeit beginnt mit der ideellen νέκρωσις τῆς σαρκός in der

Taufe (Röm. 6, 2—12); mit Eintritt des Todes ist das Absterben alles Einkleidenden am κόκκος vollendet.

Da aber nicht nur der Leib, sondern das ganze Ichleben sarkisch bestimmt war, so ist geradezu erforderlich, daß das ganze Ichleben aufhört und in einem höheren aufgeht, wie der Apostel von sich selber sagt: „So lebe aber nicht mehr Ich, sondern Christus lebet in mir", Gal. 2, 20.

Damit ist bereits das Wesentliche der positiven Vorbedingungen und Vorandeutungen genannt. Dem gesammten Ichleben muß schon im Fleischesleibdasein etwas dem Geistleibleben Entsprechendes auf- und eingeprägt werden. Wie das Ich nach seiner sarkischen Bestimmtheit mit Christo gekreuzigt werden, sterben muß, so muß es auch mit ihm zu einem neuen Leben hier schon geweckt werden (Col. 2, 12. Röm. 6, 4. 5 u. a.); es muß die Kraftwirkung von Christi Auferstehung an sich erfahren (Phil. 3, 10); es muß einen neuen Menschen (Eph. 4, 21), den Herrn Christus selber anziehen (Röm. 13, 14); es muß ihn, der das Prinzip des neuen Lebens, das Urbild des neuen Menschen ist, eine Gestalt in sich gewinnen lassen (Gal. 4, 19. Röm. 8, 10. Phil. 1, 24). — Diese Umwandlung des gesammten Lebens aus einem sarkisch bestimmten in ein pneumatisch bestimmtes hat sich wieder vor allem am σῶμα zu zeigen. Röm. 16, 13 „Stellet euch selbst Gott zu Gebot als Lebende aus Todten, und eure Glieder Gott als Waffen der Gerechtigkeit, cf. 12, 1. Röm. 8, 11: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesum aus Todten erweckt hat, in euch wohnt, wird der, der den Geist aus Todten erweckt hat, lebendig machen auch eure sterblichen Leiber um seines euch innewohnenden Geistes willen" — eine Stelle, die sich nicht auf die dereinstige Todtenerweckung, sondern auf Lebendigmachung des zuvor durch Sündenknechtschaft für das Gotteswerk todten Leibes bezieht. Der Triumph der belebenden Geisteskraft zeigt sich am herrlichsten in der Ueberwindung nicht nur, sondern Dienstbarmachung und Neubelebung des jetzigen hinfälligen Organs des Ich, das zuvor ganz in dem Bann der todbringenden σάρξ gestanden war, Röm. 6, 19.

Ist so das Geistesleben vom Ich innerlich aufgenommen, ist das πνεῦμα (Röm. 8, 16), πνεῦμα θεοῦ (Röm. 8, 11. 14), πνεῦμα Χριστοῦ (Röm. 8, 9) in demselben die führende, treibende, alles erfüllende Macht geworden (Röm. 8, 1. 14. Phil. 1, 21), so kann ein Mensch schon hier im Fleischesleben ein πνευματικός genannt werden 1 Cor. 2, 15), und man kann von einem Spiegelglanz der δόξα

κυρίου reden, an welchem die Glaubenden schon bei Fleischesleibleben Theil nehmen (2 Cor. 3, 18).

7.

Entsprechend der Auferstehung der Todten überhaupt wird auch die Auferstehung des Erstlings der Entschlafenen zu denken sein. Auch der Christ hatte seine *σάρξ*. Und zwar hatte seine *σάρξ* dieselbe Natur, wie die der andern Menschen. Nicht nur ist er (Röm. 1, 2) *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα*, nicht nur (Phil. 2, 7) *γενόμενος ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων*, was nicht doketisch zu fassen ist, sondern in dem Sinn, daß er ein wirklicher Mensch geworden ist, gleichartig (*ὅμοιος*) mit den andern, — sondern er wurde (Röm. 8, 3) von Gott geschickt *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, was wiederum nicht doketisch zu fassen ist, sondern in dem Sinn, daß er wirkliches Sündenfleisch an sich gehabt hat, gleichartig mit dem der andern. — Im Kreuzestod nun wurde diese *σάρξ* getödtet, hierauf begraben, so war abgethan, was sterblich war. Seine Erweckung war so wenig als die der andern eine Neubelebung des alten Fleischesleibes. Denn es wird nichts aufzubringen sein gegen den einfachen Schluß: Ist überhaupt keine Auferstehung des Fleisches, so auch keine Auferstehung des Sündenfleisches des Christ. Kann überhaupt (1 Cor. 15) Fleisch und Blut das Gottesreich nicht erben, so kann auch für die vollständig gleichartige *σάρξ* des Christ keine Ausnahme stattfinden.

Eine indirekte Bestätigung findet diese Schlußfolgerung in allen jenen Stellen, in denen die Kreuzigung als ein Abthun des Sündenfleisches und damit als eine Tödtung der Sündenmacht aufgefaßt ist, Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 21. Gal. 3, 13. Wie wäre diese Auffassung möglich, wenn doch dieser Fleischesleib wieder erweckt worden wäre?

Die Frage, was aus der *σάρξ Χριστοῦ* geworden, hat für den Apostel keinerlei Bedeutung. Was kann ihn die elende, vergängliche Leibeshülle dessen kümmern, der jetzt als Sohn Gottes in Kraft eingesetzt ist, und als *κύριος ἐξ οὐρανοῦ* sich ihm und den andern geoffenbart hat? Dazu stimmt, daß der Apostel weder einen besonderen Akt der Himmelfahrt kennt (Röm. 8, 34. 14, 9), noch einen Unterschied macht zwischen den Christuserscheinungen, welche der Auferstehung unmittelbar folgen, und denen, deren er selbst theilhaftig geworden ist — *ὤφθη* und *ἑώρακα* ist das einemal gebraucht, wie das anderemal, die termini für Erscheinen und Erschauen des Uebersinnlichen, der Himmel-, Licht- und Geisterwelt.

Der Zusammenhang der paulinischen Lehre, seine Lehre von der σάρξ, wie die Aussagen über Tod und Auferstehung Christi würden somit in Beziehung auf den gestorbenen und auferstandenen Christus zu diesem Ergebnis führen: Das menschliche Ich Christi starb im Tode, wie das jedes Menschen; der Fleischesleib wurde begraben zur φθορά, das Ich war leblos nackt im Scheol, bis es am dritten Tage mit dem neuen himmlischen Lichtleib bekleidet wurde. So erschien er im neuen Glanz als der Herr den Seinen, so ist er jetzt, da alles Vergängliche abgethan ist, im vollen Sinn das πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden, der ἄνθρωπος ἐπουράνιος, dessen ganzes Wesen mit Einschluß der Leiblichkeit pneumatisch ist. — Freilich muß bemerkt werden, daß sich Paulus nirgends speziell über das Verhältnis des Fleischesleibes Christi zur Auferstehung ausgesprochen hat.

8.

Nicht ohne Schwierigkeit und Dunkelheit ist das, was aus den paulinischen Schriften über den Zustand zwischen Tod und Erweckung zu entnehmen ist. Zwar welcher Art dieser Zustand sei, ist nicht zweifelhaft und bereits mehrfach angedeutet. Es ist ein Zustand des Schlafens, der Bewußtlosigkeit, des μὴ εἶναι. Aber über Dauer und Aufhebung dieses Zustandes lassen sich zweierlei Vorstellungen gewinnen. — Aus einer größeren Reihe von Stellen (1 Thess. 4, 16. 1 Cor. 15, 52 u. a.) geht mit Deutlichkeit hervor, daß Paulus mit der Urgemeinde die Hoffnung auf eine in einem bestimmten Augenblick sich vollziehende, sichtbare, hörbare Wiederkunft Christi theilte, bei deren Eintreten jene Erweckung der Entschlafenen vollzogen werden soll. — Diesen in sich klaren und nicht zu misdeutenden Stellen stehen andere gegenüber, nach welchen keineswegs erst in ferner Zukunft, bei Gelegenheit jenes großen, die Erdenzeit abschließenden Ereignisses jene Neubekleidung mit dem pneumatischen Leib geschehen soll, sondern — das ist wenigstens der Eindruck, den die betreffenden Stellen bei unbefangener Betrachtung machen — sofort nach der Entkleidung des Ich vom jetzigen Leib. Hierauf weist in 2 Cor. 5, 1 das Präsens ἔχομεν. Der Himmelsleib ist gleichsam schon fertig. Er ist uns jetzt schon so gut als sicher. Nur der herbe Augenblick der Entkleidung muß überstanden sein, und alsbald wird die Neubekleidung stattfinden. Auf denselben Gedanken, nur ohne Nennung der Neubekleidung führt Phil. 1, 21—23, wo sich das Abscheiden

von der Erde und das Daheimsein bei Christo unmittelbar aneinander reihen.

Beide Vorstellungsweisen haben viel Verwandtes. Beidemal ist der Tod eine Entkleidung, beidemal der Zustand des Todtseins ein Nacktsein, beidemal also handelt es sich um ein wirkliches Sterben, das lieber erspart bliebe, beidemal ist für Herstellung des neuen Lebens eine Erweckung nöthig. Aber während das einemal von einem dauernden Zustand des Entschlafenseins die Rede ist, handelt es sich das anderemal nur um einen Durchgangspunkt. Während das einemal die Wiederkunft Christi für alle die Seinen die Erlösungsstunde und den Beginn des neuen Lebens bringt, hat sie das anderemal nur die Bedeutung des Abschlusses dieser Weltzeit, durch welchen den bereits Seligen nichts Neues zu Theil wird. Während für die eine Vorstellungsweise ein Schlafraum der Schatten, ein Scheol bedingt ist, fällt dieser für die andere als entbehrlich weg.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, den hier vorliegenden Unterschied wegzudeuten, sie sind aber als mislungen zu betrachten. Die Annahme, daß für hervorragende, besonders verdiente Angehörige Christi eine ausnahmsweise Bevorzugung stattfinde, hat in den paulinischen Briefen lediglich keinen Anhaltspunkt. Die Deutung von 2 Cor. 5, 1 ff., als handelte es sich hier um einen provisorischen Zwischenzustand, der mit der allgemeinen Erweckung aufhörte, ist eine zu willkürliche, dem Wortlaut zu offen entgegenstehende, als daß eine ernste Auseinandersetzung mit derselben erforderlich wäre.

Dagegen kann anerkannt werden, daß die für unser jetziges Bewußtsein weit auseinanderliegenden Vorstellungsweisen für Paulus selbst nur wenig von einander abweichen. Durch alle seine Briefe zieht sich die Hoffnung auf die Nähe der Parusie (1 Theff. 4, 17. 1 Cor. 15, 52. Röm. 13, 11. Phil. 3, 21. 4, 5). In dieser freudigen Hoffnung übersieht er, den ja weder Tod noch Leben, weder Höhe noch Tiefe von der Liebe Gottes scheiden, die dazwischenliegende, von Hoffnung bereits überbrückte Kluft. — Wäre die Differenz aus einer Wandlung der Ansicht des Apostels über diesen Gegenstand zu erklären, so müßte diese Wandlung zwischen der Abfassung des ersten und der des zweiten Corintherbriefs erfolgt sein (vgl. 1 Cor. 15 mit 2 Cor. 5). Wie aber auch die Dauer des Mittelzustandes beschaffen sein mag, jedenfalls kann derselbe nicht als ein unseliger, sondern nur als ein indifferenter angesehen werden. Wenn Paulus nach eigenem Geständnis Schauer vor dem Tod empfindet, so empfindet er sie nicht

sowohl vor dem Zustand der Nacktheit, als vor den Schmerzen der Entkleidung, und nur dann wäre diese Furcht unüberwindlich, wenn ihr nicht die Hoffnung des Lebens entgegenstände.

9.

Alles im Bisherigen über Tod, Auferweckung, Neubeleibung oder Verwandlung aus den Schriften des Apostels Beigebrachte hat sich allein auf das Loos der Geretteten bezogen. Zur vollständigen Behandlung des vorgesetzten Lehrabschnittes scheint mit Nothwendigkeit auch das Loos der Nichtgeretteten berücksichtigt werden zu müssen. Nimmt etwa der Apostel auch eine Weckung der verlorenen Todten an, die dann natürlich nur eine Weckung zum Gericht sein könnte?

Es fehlt nicht an Stellen, aus welchen auch diese Lehre von der Auferstehung zum Gericht bewiesen werden zu können scheint: Röm. 2, 5—9. 14, 10. 12. 2 Cor. 5, 10. 1 Cor. 4, 5 u. a., wo immer von einem allgemeinen Gericht die Rede ist. Denn wie soll ohne vorhergehende allgemeine Auferweckung ein allgemeines Gericht möglich sein? Und würde nicht entgegengesetzt dem seligen Loos der Pneumatischen ein schauerliches Loos der Sarkischen in der Weise erwartet werden können, daß Gott vermöge derselben Allmachtsthat, vermöge der er jene mit dem pneumatischen Leib bekleidet, diese mit einem Verdammnisleib umhüllte zu Schmerz und Qual?

Dagegen müßte schon der eine Umstand auffallend erscheinen, daß Paulus in seinen häufigen Ermahnungen gerade der Auferweckung zum Gericht und der Ewigkeit der Pein nirgends Erwähnung thut. Und was sich etwa aus den oben genannten Stellen folgern läßt, läßt sich aus andern in wirksamer Weise widerlegen. Die paulinische Heilslehre zielt mit nichten auf eine endliche Zweitheilung in Gerichtete und Gerettete. Sie ist entschieden universalistisch, Röm. 11. 1 Cor. 15, 25 ff. Wenn nach der letztgenannten Stelle endlich auch der Tod überwunden und Gott alles in allem sein soll, so wäre es widersinnig anzunehmen, daß daneben noch ein Reich der Verdammnis bestehen soll. — Aber eben so wenig darf man aus den universalistischen Stellen eine *ἀποκατάστασις πάντων* herauslesen. Sie würde nur nöthig durch Einschiebung eines — wie wir erkannt haben — fremden Elementes, durch Annahme einer natürlichen Unsterblichkeit, oder Sterbeunfähigkeit der menschlichen Seele.

Was Paulus wirklich von dem Loos der Nichtgeretteten sagt, ist überall nur das Negative, daß ihnen die *φθορά*, der Untergang, die

Vernichtung zu Theil wird. Keiner seiner Ausdrücke führt darüber hinaus. *Κατάκριμα*, Röm. 5, 18, ist nicht Verdammnis = Zustand der Verdammtheit, sondern Todesurtheil; *ἀπώλεια*, Röm. 9, 22, nicht Verdammnis, sondern Untergang. Ebenso *ὄλεθρος* Untergang, *ὄλεθρος αἰώνιος* Untergang für immer (2 Theſſ. 1, 9), jedenfalls ist auch hier nicht von Ewigkeit der Pein die Rede; so *ἀπολοῦνται* Röm. 2, 12, cf. Röm. 5, 21. 23. 2 Cor. 2, 15 u. a. Und was läßt sich auch weiter erwarten? Die *φθορά*, die Vernichtung, das unvermeidliche Schicksal der *σάρξ*, trifft naturgemäß, aus innerer Nothwendigkeit (Gal. 6, 7. 8. Röm. 8, 6) diejenigen, deren Ich in dem sarkischen Wesen aufgeht. Auf dasselbe, lediglich negative Resultat führt auch die Schlußfolgerung aus dem oben S. 274 Gesagten. Geschieht die Belebung der sterblichen Leiber, entsteht überhaupt die Befähigung des Ich zur Auferweckung nur durch Einwohnung des Gottes- und Christusgeistes, so ist nicht abzusehen, wie eine Fortexistenz denkbar ist für diejenigen, denen das belebende Element des *πνεῦμα* fehlt. Die sarkischen Menschen sind naturgemäß von der Auferweckung ausgeschlossen, und da es ohne sie kein Leben gibt, vom Leben. Der Tod ist ein gräßliches Loos für sie, umgeben von Angst und Schrecken, weil er ihnen rettungslose, hoffnungslose Vernichtung bringt.

An dieser Auffassung können die oben angeführten Stellen, die ein allgemeines Gericht ankündigen, um so weniger irre machen, je leichter sie bei der Hoffnung der unmittelbaren Nähe der Parusie auf die Gesammtheit der Lebenden bezogen werden können. Trifft der Tag des wiedererscheinenden Herrn Gottlose auf Erden an, so ist er für sie *ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* (Röm. 1, 17. 2, 5), an welchem Ungnade und Zorn, Beklemmung und Bangigkeit über sie kommt. Während bei den Geretteten das Sterbliche verschluckt wird vom Unsterblichen, *φθορά* aufgehoben durch die *ἀφθαρσία*, fällt das ganze Ich der Nichtgeretteten in gewaltsamem, schrecklichem und hoffnungslosem Tod der *φθορά*, dem unwiderruflichen Untergang anheim.

Die Versöhnungslehre des ersten Petribriefes.

Von

H. Laichinger,

Pfarrer in Benzenzimmern, Königreich Württemberg[1]).

Zweck der nachfolgenden Untersuchung ist die Nachweisung, daß im ersten Petribriefe über die Bedeutung des Todes Jesu eine bestimmte, in sich zusammenhängende Vorstellung ausgesprochen ist. Die gewöhnliche Annahme erkennt dies nicht im vollen Maße an oder bestreitet es sogar. Fassen wir die Darstellung des petrinischen Lehrbegriffs in Schmid's bibl. Theol. des Neuen Testaments in's Auge, so wird hier die sühnende und versöhnende Kraft des Leidens und Sterbens Christi von der sittlich reinigenden Kraft desselben unterschieden und jene erstere, jedoch ohne Angabe einer näheren Begründung oder Vermittelung, als Voraussetzung der letzteren bezeichnet, vergl. S. 440: „Somit ist das Leiden Christi und sein Tod sühnend, und sofern die Sühnung angenommen wird vom Subjekt, versöhnend, andernfalls aber sittlich reinigend unter der Voraussetzung der durch den Tod Christi geschehenen Versöhnung." Weiß in seinem „Petrinischen Lehrbegriff" bestreitet insbesondere das Vorhandensein einer bestimmten Vorstellung über das Verhältnis des Todes Jesu einerseits zur Sündenvergebung, andererseits zur Heiligung, vergl. S. 273: „Eine eigenthümlich entwickelte Lehre über die Vermittelung der Sündenvergebung durch den Tod Christi findet sich bei Petrus nicht. Seine Aussagen darüber gehen nicht über das hinaus, was Christus selbst über diesen Punkt gesagt hatte und was die alttestamentlichen Weissagungen oder Typen, auf die er hingewiesen hatte, enthielten. Wir vermissen auch hier ganz das Streben, über die Aneignung der in den Worten Christi und in dem durch sie erklärten A. T. enthaltenen Offenbarungsmomente hinaus eine lehrhafte Entwickelung derselben

---

[1]) Vgl. die Abh. von Prof. Dr. Sieffert: Die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Brief des Petrus, in Band XX dieser Jahrbücher, 1875, S. 371 ff.

zu versuchen.“ Ebendas. S. 297: „Vielmehr müssen wir gestehen, daß über die Art, wie das neue Leben durch Christum zu Stande kommt, Petrus so wenig von positiver Seite eine bestimmter dogmatisch fixirte Antwort ertheilt, wie über die Erlösung von der Macht der Sünde auf negativer Seite.“ Eine bestimmtere Vorstellung findet Geß (Jahrb. für Deutsche Theologie, II. Bd., S. 716 f.) in der petrinischen Lehre ausgedrückt, wenn er sagt: „Petrus stellt in 1, 17 f. und 2, 24 unsere Heiligung als den Zweck von Christi Sterben dar. Aber es ist klar, daß zwischen die Vergießung von Christi Blut und zwischen unser Loswerden von der Macht des väterlichen Wandels ein Vermittelndes fallen muß.“ Diese Vermittelung findet Geß darin, daß das Blut Christi von Petrus als Opferblut bezeichnet wird, welches Vergebung der Sünden bewirkt. „Die Vergebung der Sünden wird durch die Darreichung des Opferblutes bei Gott bewirkt, wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist dann die Gabe des heiligen Geistes, und wo der heilige Geist, da wird der Mensch von der Macht des väterlichen Wandels, von der Macht des Volks- und Weltgeistes frei.“ Auch über die Art und Weise, in welcher die Lebenshingabe Christi Vergebung der Sünden wirkt, findet Geß eine bestimmtere Vorstellung bei Petrus ausgesprochen. In doppelter Weise wirke Christi Lebenshingabe die Vergebung aus. Einerseits war das Holz, wo Christus den Tod erlitt, zugleich der Ort, wo unsere Sünden abgethan wurden: sie wurden ihm zur Strieme, brachten ihm den Tod, aber mit seiner Tödtung haben sie selbst ihre Wirkungskraft verloren, sie sind abgethan: sie sind erlitten und als erlittene sind sie gebüßt. Andererseits ist nach 1, 18 f. Christi kostbares Blut das Lösegeld, mit welchem wir losgekauft sind: „die edle Gabe, welche er Gott gibt, indem er sein Leben verblutet, wirkt uns von Gott die Befreiung aus unserer Verhaftung aus.“ Trotz dieser Vermittelung, welche Geß zwischen dem Leiden Christi und der sittlichen Neubelebung als der Folge des Todes Jesu in der petrinischen Lehrentwickelung feststellen will, finden wir aber dennoch als Resultat seiner Auffassung die Bestreitung einer ausdrücklichen und bestimmten Lehrentwickelung, indem es a. a. O., S. 718 heißt: „Der Apostel geht nirgends ausdrücklich darauf aus, seine Leser über Christi Sühnen zu belehren.“

Gerade diese Darstellung, welche Geß von der petrinischen Lehre gegeben hat, zeigt indessen besonders deutlich, welches die Vorstellung ist, die von den genannten Auslegern in der petrinischen Lehrentwickelung vorausgesetzt, gesucht und nur nicht bestimmt ausgesprochen

gefunden wird. Es ist dies die Vorstellung, daß der Tod Jesu (wie Schmid sagt) sühnend und versöhnend und sodann auch sittlich reinigend wirke, oder daß durch den Tod Jesu zuerst Vergebung der Sündenschuld und sodann Neubelebung gewirkt werde.“ Diesen Gedankenzusammenhang kennt jedoch Petrus nicht und deswegen kann diese Vorstellung in seinem Briefe nicht als näher ausgeführt und entwickelt nachgewiesen werden. Als unmittelbare und nächste Wirkung, sowie als unmittelbarsten Zweck des Leidens und Sterbens Christi bezeichnet Petrus 1, 17 f., 2, 24 das Freiwerden von der Sünde, wogegen die Vergebung der Sünden als unmittelbare Wirkung der Taufe 3, 21 (in Uebereinstimmung mit Act. 2, 38) nicht auf den Tod, sondern auf die Auferweckung Christi bezogen wird. Die Auferstehung Christi bildet den Mittelpunkt in dem Gedankengang des Petrus; von ihr leitet Petrus das ganze subjektive Heilsleben ab (1, 3. 1, 21); auf ihr beruht die Wirkung und Kraft der Taufe (3, 21). Petrus betrachtet die Auferstehung nicht blos als den Mittelpunkt im Leben Jesu selbst, also in ihrer persönlichen Bedeutung für den Herrn, sofern sie den Uebergang bildet von seinem Leiden zur Herrlichkeit, sondern durch die Auferweckung wurde er nach Act. 3, 15 zum Urheber des Lebens gesetzt, von welchem Lebenskräfte auch für andere ausgehen Act. 4, 10. Wie nun Petrus das Heil, das von dem Auferstandenen ausgeht, als die Neubelebung auffaßt, so betrachtet er auch rückwärts das der Auferstehung vorangehende Leiden Christi von der Seite, daß er untersucht, inwiefern dieses Leiden zum Heil der Menschen gedient habe. Und hier sind es zwei feste Punkte, welche Petrus fixirt, um die Heilsbedeutung des Todes Jesu festzustellen: er spricht aus, daß durch den Tod Jesu der Sünde ein Ende gemacht ward, sofern er den Tod, der aus der Sünde folgt, erduldete 2, 24, und daß durch den Tod unsere Sünde vor Gott gesühnt ist, sofern das von ihm vergossene Blut das Opferblut zur Sühnung der Sünden geworden ist 1, 18 f., und wir durch ihn freien Zutritt zu Gott erlangt haben 3, 18. Deutlich unterscheidet also Petrus in Uebereinstimmung mit Paulus am Tode Jesu eine doppelte Seite, eine passive und eine aktive: der Tod Jesu ist einerseits ein Erdulden, andererseits eine Leistung, die Darbringung des reinen Opferblutes vor Gott zum Zweck der Sühnung der Sündenschuld. Unsere Aufgabe führt uns also zuerst darauf, die Lehre des Petrus über die heilswirkende Bedeutung des Todes Jesu festzustellen.

I.

Fassen wir zunächst die Hauptstelle 2, 24, in welcher der Tod Jesu als ein Leiden für uns aufgefaßt wird, näher in's Auge, so erscheint uns die Umschreibung des Inhaltes jenes Verses nicht recht verständlich, welche Schmid (a. a. O., S. 438) mit den Worten gibt: „Christus hat unsere Sünden getragen an das Kreuz hin oder hinauf, er ward an das Holz hingeheftet, belastet mit unseren Sünden, aber zugleich mit der Wirkung, daß diese unsere Sünden nun am Holz abgethan wurden, indem sein Leib getödtet ward.“ Die Umsetzung des aktiven Begriffs ἀνήνεγκεν in die Worte: „er ward an das Holz hingeheftet, belastet mit unseren Sünden“, ist jedenfalls unzulässig, denn, wenn irgend etwas, so will Petrus gerade das ausdrücken, daß Christus freiwillig dieses Leiden auf sich genommen habe. Der Ausdruck, daß unsere Sünden am Holze abgethan wurden, indem sein Leib getödtet ward, ist misverständlich, sofern nicht klar daraus hervorgeht, ob die Schuld oder die Macht der Sünde abgethan wurde. Gegen die Erklärung von Geß (a. a. O., S. 716): „Das Hinauftragen unserer Sünden auf das Holz bedeutet, daß er die Folgen derselben trug auf das Holz“, haben wir einzuwenden, daß unter den Folgen der Sünden jedenfalls der Tod wird zu verstehen sein, daß man aber doch nicht sagen kann, Christus habe den Tod auf das Kreuz hinaufgetragen. Petrus will nicht blos sagen, Christus habe die Folgen der Sünden getragen; wenn er dies auch mit eingeschlossen haben sollte, spricht er jedenfalls als Hauptgedanken aus, er habe unsere Sünden getragen. Zwar macht Weiß (a. a. O., S. 265) den Gedanken sehr einleuchtend, daß der Ausdruck ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας nach Jes. 53, 12. Lev. 20, 17. 19. 24, 15. Ez. 23, 35 bedeute, „die Strafe für unsere Sünden erleiden“, und demgemäß der Ausdruck: „die Sünde eines Anderen tragen“ nach Lev. 19, 17. Num. 14, 33. Thren. 5, 7. Ez. 18, 19 f. so viel heiße, als: „die Strafe für die Sünde eines Anderen erdulden“ oder: „stellvertretend leiden.“ Aber es erscheint uns doch fraglich, ob Petrus, wenn er offenbar in dieser Stelle auf Jes. 53 sich bezieht, unter dem ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας sich gerade das Tragen oder Erleiden der Sündenstrafen gedacht hat.

Schließt nicht der verwandte Ausdruck αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν, Joh. 1, 29, den Sinn in sich: die Sünde sich aufladen, zur eigenen machen und sie wegnehmen? Und ist nicht der Ausdruck ἀνενεγκεῖν

ἁμαρτίας in Ebr. 9, 28 unter Beziehung auf das Vorangegangene: εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας (V. 26) zu erklären mit: Wegnehmen der Sünde, Aufheben, Entfernen derselben, so daß sie nicht mehr da ist und nicht mehr als daseiend gilt? Wir haben nämlich zu berücksichtigen, in welcher Verbindung Petrus den Ausdruck ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας gebraucht und welches eigentlich der Gedanke ist, den er in diesem Verse ausspricht. In dieser Beziehung haben wir bereits auf das αὐτός hingewiesen, wodurch in den Ausdruck die Bedeutung des Freiwilligen, Spontanen gelegt wird, welche mit der Erklärung: „die Strafe erleiden“ nicht wohl zusammenstimmt.

Dann aber müßte Petrus, wenn er den beabsichtigten Zweck oder die eingetretene Folge des „Erleidens der Strafe“ angeben wollte, dies in einer Weise thun, daß kein Zweifel übrig bleiben könnte an der Wahrheit, unsere Strafe sei nun wirklich getragen, d. h. in den Augen Gottes gebüßt. Es ist aber auffallend, daß Petrus eine solche objektive Folge des Leidens Christi ganz und gar nicht in erster Linie an diesem Orte nennt, sondern die Folge des Leidens Christi subjektiv auffaßt mit den Worten, daß wir nun den Sünden „abgeschieden oder abgeworden seien.“

Der Sinn dieser Worte ist der, daß die Sünden nicht mehr als beherrschende Macht in uns sind, daß wir frei und los von den Sünden sind (vergl. 2, 16). Fragen wir aber: wie ist dies vermittelt und bewirkt worden? so gibt Petrus selbst die Erklärung in den Worten: „durch dessen Striemen ihr geheilt seid.“ Wenn diese Worte nicht ein blos äußerliches Citat aus Jes. 53, 5 sein sollen, sondern Petrus dieselben absichtlich mit dem Wegnehmen unserer Sünden in Beziehung gestellt hat, so geht klar daraus hervor, daß er unsere Sünden unter dem Bilde einer Krankheit auffaßt und die nächste Folge des stellvertretenden Leidens Jesu in der Genesung von der Sündenkrankheit findet.

Wie wird aber der Tod Jesu für uns zur Gesundheit und Heilung von der Krankheit zur Sünde? Mit der Krankheit ist dasjenige zusammenzudenken, wozu die Krankheit, sobald sie so unheilbar ist, wie die Sünde der Menschen, nothwendig führt, nämlich der Tod.

Der Tod erscheint hier also nicht sowohl als die von Gott der Menschheit auferlegte Strafe, als vielmehr unter dem Gesichtspunkt der unausbleiblichen Folge einer unheilbaren Krankheit. Christus nun, das ist der Gedanke des Petrus, hat unsere Sündenkrankheit, für uns eintretend, auf sich genommen und dieselbe an seiner

Person ihren Verlauf bis zum Aeußersten nehmen lassen: er hat unsere Sünden auf sich und eben damit weggenommen an seinem Leibe bis an's Holz, er hat unsern sündlich verderbten Zustand, unsere Sünden (nicht unsere Sündenschuld), wie eine böse Krankheit, sich zu eigen gemacht und über seine Person den tödtlichen Verlauf der Krankheit ergehen lassen und in diesem stellvertretenden Leiden war für uns die Heilung und Gesundung gegeben; sobald er unsere Krankheit uns abnahm und auf sich übertrug, waren wir in Kraft seines Eintretens für uns geheilt. Weil indessen die Sünde dem Herrn an sich doch etwas Fremdes war, weil sie nicht in seiner Natur lag, gleichwie in der unsrigen, so ging aus dieser Krankheit, die er sich zu eigen gemacht hatte, auch nicht der Tod mit natürlicher Nothwendigkeit oder nach dem gewöhnlichen Verlaufe hervor, sondern der Tod konnte bei ihm, unserem Stellvertreter, nur durch Gewalt erfolgen, er konnte gleichsam nur von außen an ihn herankommen; nur dadurch, daß ihm Wunden und Striemen geschlagen wurden, konnte er sterben. Das ist also der Grund, um dessen willen Petrus die Striemen erwähnt, sie bezeichnen den Tod des Herrn als einen gewaltsam beigebrachten und erlittenen. Aber uns gereichte dieser Tod doch zur Heilung, weil er freiwillig unser Stellvertreter geworden war und unsere Sünde als eine Krankheit, die zum Tode führen mußte, auf sich genommen hatte.

Die heilswirkende Bedeutung des Todes Jesu besteht also darin, daß wir, weil Jesus unsere Sündenkrankheit uns abgenommen hat, im moralischen Sinn dadurch gesund und eben damit der Sünde abgeworden sind. Denken wir uns diese Krankheit speziell als die Krankheit des Aussatzes (an welche Petrus wahrscheinlich denkt, da er 4, 2 das Sündenleben der Menschen vorzugsweise in den die Menschen verunreinigenden Lüsten und Begierden hervortretend findet), so können wir sagen: die nächste Folge des stellvertretenden Leidens Jesu ist die, daß wir dadurch von der Sünde frei geworden sind. Von dieser unserer Voraussetzung aus, daß Petrus das Sündenleben unter dem Bilde der Aussatzkrankheit sich gedacht hat, würde auch auf den Ausdruck „Holz" in unserer Stelle ein besonderes Licht fallen; Petrus würde nämlich das Kreuz als die Stätte des Fluches betrachten nach 5 Mos. 21, 23: „Ein Fluch Gottes ist ein Gehenkter", und er würde in dieser Ausstoßung des Herrn an die Stätte des Fluches eine Erfüllung der Gesetzesbestimmung 3 Mos. 13, 46 sehen, wo es von dem Aussatzkranken heißt: „Die ganze Zeit, da das

Uebel an ihm ist, soll er unrein sein; unrein sei er, abgesondert soll er wohnen, außerhalb des Lagers soll seine Wohnung sein." Von dieser Seite aus gewinnt das Leiden Jesu auch eine bestimmte Beziehung auf Gott. Wie es 4 Mos. 5, 2 f. heißt: „Gebiete den Söhnen Israels, daß sie aus dem Lager schaffen jeden Aussätzigen und jeden Flüssigen und jeden wegen einer Leiche Verunreinigten, so Mann als Weib sollt ihr fortschaffen, hinaus vor das Lager sollt ihr sie schaffen, daß sie nicht ihr Lager verunreinigen, worin ich unter ihnen wohne", wie also die Entfernung aus dem Lager eine Entfernung aus der Nähe und Gemeinschaft Gottes bedeutet, so wurde auch Jesus als Ein durch unsere Sündenmakel Verunreinigter an das Holz, die Stätte des Fluches, geheftet und damit aus der Gemeinschaft Gottes und seines Volkes ausgestoßen als unrein. Damit aber, daß Jesus unsere Sünde und Unreinigkeit auf sich genommen und zu seiner eigenen gemacht hat, damit sie an ihm, dem aus der Gemeinschaft Gottes und der Menschen Ausgestoßenen, ihren Verlauf bis zum Tode hin nehme, sind die Menschen von der Sünde los und frei geworden: sie sind geheilt von ihrer Krankheit und haben überhaupt mit der Sünde gar nichts mehr zu thun. Dies begründet Petrus 4, 1 mit dem allgemeinen Gedanken, daß „wer am Fleische gelitten hat, mit der Sünde zu Ende ist". Dieser Gedanke hat zu seiner Voraussetzung den anderen, daß, wo Sünde ist, auch Leiden am Fleische ist. Die Sünde ist diejenige Ursache, welche unausbleiblich Leiden am Fleisch (und als seine Spitze den Tod) mit sich führt, so gewiß als eine unheilbare Krankheit zum Tode führen muß. Wie man also aus dem Vorhandensein des Leidens auf einen vorangegangenen sündhaften Zustand des Leidenden zurückschließen muß, so weist das Ende des Leidens auch auf das Ende der sündhaften Zuständlichkeit hin; in dem vollendeten Leiden, das sein Ziel erreicht hat, hat sich die sündliche Zuständlichkeit und Beschaffenheit selbst erschöpft und es hat für den, der gelitten hat, mit der Sünde selbst ein Ende, sie hat sich an ihm erschöpft in dem Sinn, daß sie keine Macht mehr an ihn hat. So ist es zwischen uns und der Sünde aus, weil sie sich zwar nicht unmittelbar an unserer Person, aber an unserem Stellvertreter Christus bis zum Todesleiden erschöpft hat und was damit erreicht ist, das besteht darin, daß wir uns als Geheilte, als von der Sündenkrankheit Genesene betrachten und wieder in die Gemeinde des lebendigen Gottes vor das Angesicht Gottes zurückkehren dürfen.

Dies führt uns weiter zur Betrachtung der zweiten Bedeutung,

welche Petrus dem Tode Jesu beilegt, wonach derselbe nicht ein passives Erleiden, sondern eine aktive Leistung ist. Der Tod Jesu erscheint 1, 18 f. als ein Opfer zur Sühnung der Sünden und zwar speziell als ein Schuldopfer. Wir stimmen mit Schultz, Alttest. Theologie, 1. Band, S. 238 f. und 246, vollkommen überein, wenn er das Wesentliche des Schuldopfers in der Entrichtung eines Sühngeldes (hebr. כֹּפֶר, LXX λύτρον) findet, welches der Schuldige bezahlt, weil „eine Verletzung der Rechte des Gottgeweihten oder des Nächsten stattgefunden hat, also eine Genugthuung an eine bestimmte Person, Gott oder den Nächsten, erfordert wird wegen einer Verkümmerung der ihr zustehenden Eigenthumsrechte im weitesten Sinn."

Ganz ähnlich unterscheidet auch Oehler (in den Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments) Sündopfer und Schuldopfer so, daß es sich bei den Sündopfern lediglich darum handle, die Handlung der Sünde zu sühnen und die Folgen der Handlung durch Erlangung der göttlichen Vergebung aufzuheben, das Schuldopfer aber die Bestimmung habe, die durch das Vergehen verursachte Schädigung der göttlichen Rechtssphäre wieder gut zu machen. Das Auszeichnende des Schuldopfers ist nach Schultz „sein bestimmter Werth und die daneben zu entrichtende Ersatzsumme von $1^1/_5$ des angerichteten Schadens, kurz der Charakter der Bezahlung, Genugthuung." Nach der Anschauung des Petrus hat nun Christus durch seinen Tod für die Menschen ein solches Schuldopfer dargebracht, indem er als Sühngeld nicht vergängliche Dinge, Silber oder Gold, sondern das Theuerste, Werthvollste, was er hatte, sein eigenes Blut darbrachte. Dieses Blut, das nach der subjektiven Seite ein Ersatz ist, den der Opfernde von seinem Eigenen nimmt, um die Beschädigung der göttlichen Rechtssphäre auszugleichen, und womit er zugleich das Bekenntnis seiner Schuld ablegt, ist nach der objektiven Seite ein Opfer, ein Mittel, um die Sünde vor Gott zu sühnen, zu bedecken. Ein Opfer oder Sühnmittel im eigentlichen Sinn wird die Opfergabe (hier also das Blut Christi) dadurch, daß sie nicht blos für den Dargebenden ein werthvolles Eigenthum ist, sondern auch objektiv in den Augen Gottes vollkommenen Werth hat. Den Charakter objektiven Werthes, vermöge dessen durch die vollkommene Opfergabe der Sünder in seiner Unreinigkeit zugedeckt wird und vor Gott als rein erscheint, gewinnt die Opfergabe dadurch, daß das Opfer rein und makellos sein muß. Die Fehllosigkeit des alttestamentlichen Opferthiers war nur eine vorbildliche, äußerlich gesetzliche, dagegen ist das Opferblut Christi im

vollkommenen Sinne rein, weil er ein unbeflecktes und fehlloses Lamm war (vergl. Ebr. 9, 14). Petrus spricht also nicht nur den Gedanken aus, daß Christus durch seinen Tod sein Blut als ein Sündopfer vor Gott dargebracht habe, um uns zu sühnen, uns als rein vor Gott darzustellen, so daß wir 3, 18 als rein in Gottes Augen durch ihn wieder freien Zutritt zu Gott haben, Gott uns wieder frei nahen dürfen, sondern er faßt das Opfer, das Christus dargebracht hat in seinem Blut, speziell als ein Schuldopfer auf, durch welches er im Namen der Menschen, welche er vor Gott vertreten hat, die durch die Sünde der Menschen geschädigte göttliche Rechtssphäre wieder gut gemacht hat. Dieser letztere Gesichtspunkt erinnert uns an das oben Bemerkte, daß Petrus die sündige Zuständlichkeit der Menschen als eine Krankheit auffaßt und dabei das Bild des Aussatzes vor Augen hat. Eine Bestätigung dieser Annahme bildet nun eben die Auffassung des Todes Jesu (1, 18) als eines Schuldopfers, denn gerade den Aussätzigen war im Gesetz die Darbringung von Schuldopfern vorgeschrieben, nachdem sie von ihrer Krankheit geheilt waren Num. 14, 10 ff. Daß der Aussatzkranke nach seiner Genesung ein Schuldopfer darzubringen hatte, erklärt Oehler in anschaulicher Weise damit, daß er sagt: „Der Aussätzige hat, weil er so lange von der theokratischen Gemeinde ausgeschlossen war, in dieser Zeit Gott nicht die gebührende Verehrung dargebracht.“ Christus hat also für uns nicht blos die Sündenkrankheit getragen (2, 24) und uns dadurch geheilt und von der Krankheit los und frei gemacht, sondern er hat auch (1, 18) für uns, die Geheilten, das Schuldopfer dargebracht, um das Bußgeld zu entrichten als Ersatz der Beschädigung göttlicher Rechtssphäre, als Ersatz dafür, daß wir in der Zeit des Sündenlebens Gott nicht gedient hatten, wie wir schuldig waren, und er hat, gleichwie jedes Schuldopfer auch sühnend wirkt, durch die in seinem Blut vermittelte Sühnung bewirkt, daß wir gerade so, wie der von der Krankheit des Aussatzes Genesene durch Darbringung des Schuldopfers die Wiederaufnahme in die theokratische Gemeinde, das Recht, Gott zu nahen, erlangte, in seinem Opferblut wieder freien Zutritt zu Gott bekommen, weil wir, durch sein reines Opferblut bedeckt, vor Gott rein erscheinen. So steht unter dem Bilde der Sündenkrankheit die passive und aktive Bedeutung des Todes Jesu nach der Auffassung des Petrus in der engsten Verbindung und Zusammengehörigkeit: durch das stellvertretende Leiden Christi sind wir von der Krankheit geheilt, von der Sünde los und frei und durch

die Darbringung seines Blutes als eines Lösegeldes und Opfers hat er uns freien Zutritt zu Gott verschafft, hat er uns (3, 18) zu Gott hinzugeführt, die Gemeinschaft der Menschen mit Gott wiederhergestellt.

Gegen die Auffassung, daß Christus in der Stelle 1, 18 als Opferlamm dargestellt werde, legt Weiß (a. a. O., S. 278 ff.) mit aller Entschiedenheit Verwahrung ein. Der Grund, der dagegen spreche, soll darin liegen, daß zwar das Wort *ἄμωμος* der technische Ausdruck für die Fehlerlosigkeit sei, die von jedem Opferthiere gefordert wird, dagegen das Wort *ἄσπιλος* im neuen Testamente nur im ethischen Sinne von fleckenloser Reinheit vorkomme. „Die Bezeichnung Christi als eines Lammes deutet (nach Weiß) auf Grund der Jesajanischen Stelle hin auf die Geduld und Schweigsamkeit, mit der Christus sein Leiden getragen hat, und ebenso deuten die zu *ἀμνός* hinzugefügten Prädikate auf die Reinheit und Sündlosigkeit desselben hin. Der Ausdruck *ἄμωμος* ist nur gewählt, weil er zu dem Bilde des *ἀμνός* paßt, bestimmt aber nicht durch seine sakrifizielle Bedeutung das *ἄσπιλος*, sondern wird vielmehr von diesem als im blos sittlichen Sinne zu nehmen bestimmt.“

Allein ist nicht mit Huther (Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief Petri, S. 86) zu sagen: Beide hier verbundene Ausdrücke *ἄμωμος* und *ἄσπιλος* geben das alttestamentliche תָּמִים כָּל־מוּם לֹא יִהְיֶה־בּוֹ 3 Mos. 22, 21? Und ist es nicht wahrscheinlicher, daß Petrus zu dem der Opferterminologie entnommenen Ausdruck *ἄμωμος* absichtlich noch das andere, eine rein ethische Bedeutung ausdrückende Wort *ἄσπιλος* aus dem Grunde hinzugefügt hat, um hervorzuheben, wie in Christus eben die Vollendung und Erfüllung aller Opfer erschienen sei, weil das von ihm vergossene Blut nicht blos levitisch rein, sondern der Träger eines wahrhaft reinen und heiligen Lebens war? Es gelingt Weiß, indem er die klar ausgesprochene Bezeichnung des Blutes Christi als eines sühnenden Opferblutes nicht anerkennen will, auf keine Weise, anzugeben, wie Petrus „die Art, wie Christus uns durch sein Blut von der Macht der Sünde erlöst hat“, näher bestimmt habe (a. a. O., S. 282). Aber sind es denn nur unbestimmte, allgemeine Andeutungen über den Tod Christi, welche Petrus gegeben hat? Spricht er sich nicht gerade ganz bestimmt und charakteristisch aus? Weisen nicht seine Aussagen direkt auf die alttestamentlichen Vorbilder hin und läßt sich nicht, wie wir im Vorangegangenen nachzuweisen versucht haben, deutlich

erkennen, in welcher Weise sich Petrus die Erfüllung der alttestamentlichen Vorbilder im Leiden und Sterben des Herrn gedacht hat? Es ist deutlich zu sehen, aus welchem Grunde Weiß die Hinweisung auf den Opferbegriff in der Stelle 1, 18 f. nicht anzuerkennen geneigt ist, denn er sagt (a. a. O., S. 279): „Wozu sollte wohl eine solche Anspielung auf den Opferkultus dienen? Soll etwa Christus eben als ein Opferlamm uns mit seinem Blute erlöst haben? Aber das Opfer kann wohl expiatorische Bedeutung haben, redemptorische hat es nicht und kann es seinem Wesen nach nicht haben." Damit deutet Weiß auf einen Punkt hin, der noch einer genaueren Erörterung bedarf, nämlich auf die Frage, inwiefern durch den Tod Jesu die Macht der Sünde in dem Menschen gebrochen ist und ein Ende findet. Schmid beantwortet diese Frage damit, daß er (a. a. O., S. 438) sagt: „Die sittlich reinigende Kraft des Leidens und Sterbens Christi ist auf's engste verbunden mit der versöhnenden. Die Verbindung zwischen beiden behandelt Petrus so, daß die versöhnende Kraft ausdrücklich dargelegt und die reinigende von ihr abgeleitet wird." Allein wir finden bei Schmid nirgends eine ausdrückliche Nachweisung, auf welche Art Petrus sich den Zusammenhang zwischen der versöhnenden und reinigenden Kraft des Todes Jesu vorstellt. Das Bindeglied, das Geß (a. a. O., S. 716) einschiebt, um diesen Zusammenhang herzustellen, nämlich die Vergebung der Sünden („die Vergebung der Sünden wird durch die Darreichung des Opferblutes bei Gott bewirkt, wo aber die Vergebung der Sünden ist, da ist dann die Gabe des heiligen Geistes"), kennt Petrus nicht, der die Vergebung der Sünden nicht mit dem Tode Jesu, sondern mit der Taufe in unmittelbare Verbindung setzt (vergl. Act. 2, 38. 1 Petr. 3, 21). Das Richtige liegt vielmehr darin, daß Petrus als Uebergangsglied, durch welches die Zuwendung dessen, was Christus durch seinen Tod für uns gethan hat, an die Menschen zu deren Heil vermittelt wird, die Auferstehung Christi nennt und dies führt uns auf den zweiten Theil unserer Untersuchung: die Betrachtung der Bedeutung, welche der Auferstehung Christi in der petrinischen Lehrentwickelung zukommt.

II.

Die Auferstehung Christi bildet im Gedankengang des Petrus den Mittelpunkt des Heilswerkes Christi: durch sie ist Christus zum Urheber des Lebens gesetzt Act. 3, 15; durch sie wird das, was Christus in seinem Leiden, für die Menschen eintretend, erduldet (2, 24)

und was er durch Darbringung seines Opferblutes (1, 19) für sie geleistet hat, den Menschen zum Heil; durch sie wird, wie er selbst durch den Tod zum Leben und zur Herrlichkeit hindurchgedrungen ist, den in Sünden todten Menschen Gnade bei Gott, Vergebung der Sünden und neues Leben zu Theil. Nicht blos der Glaube an Gott (1, 21), die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit und Seligkeit (1, 3) beruht auf der Auferweckung Christi, sondern auch (3, 21) die Taufe, also auch das objektive Heilsmittel, durch welches sich das mittelst des Todes Christi erworbene Heil individualisirt, stützt sich auf diesen Mittelpunkt des ganzen durch Christum vollbrachten Erlösungswerkes. Es ist deshalb entschieden unrichtig, was Weiß (a. a. O., S. 297) sagt: „Während der bereits realisirte Heilsbesitz hauptsächlich als durch den Tod Christi vermittelt erscheint, erscheint die Hoffnung wesentlich vermittelt durch die Auferstehung und die daran sich anschließende Erhöhung Christi.“ Zu dem bereits realisirten Heilsbesitz rechnet Weiß die Sündenvergebung, die Geistesmittheilung und die Erlösung von der Macht der Sünde. Nun ist aber gerade die Sündenvergebung und Geistesmittheilung, Act. 2, 38 und nach wahrscheinlichster Auslegung auch 1 Petr. 3, 21, an den Empfang der Taufe geknüpft und diese nicht blos in den petrinischen Reden in der Apostelgeschichte, sondern auch 1 Petr. 3, 21 ausdrücklich als in ihrer Kraftwirksamkeit durch die Auferstehung Christi bedingt bezeichnet. Durch die Auferweckung ist Christus aber erhöht, nicht bloß selbst zum Leben erweckt, sondern zum Urheber des Lebens auch für die Menschen von Gott eingesetzt worden; sie bildet den Anfang der Erhöhung und weist hin auf den Abschluß und die Vollendung derselben und diese letztere wird eintreten bei der erwarteten Wiederkunft des Herrn. Durch die Auferweckung ist also der gegenwärtige Heilsbesitz und durch die Wiedererscheinung Christi die Vollendung der Herrlichkeit vermittelt. Fassen wir dies subjektiv, so stützt sich der Glaube des Christen auf die Auferstehung, die Hoffnung aber auf die Wiedererscheinung des Herrn. Und wie die Wiedererscheinung nur der Abschluß der Erhöhung, die Auferweckung aber der Anfang derselben ist und beide unter sich zusammenhängen, wie Anfang und Ende, so wird auch der Glaube und die Hoffnung des Christen in der engsten Verbindung mit einander gedacht, der Glaube ist seinem Wesen nach Hoffnung und bewährt sich als Hoffnung unter den Leiden dieser Zeit 1, 3 ff. Wenn sonach die Auferweckung Christi in der Auffassung des Petrus wesentlich ein heilsvermittelnder Faktor ist, weil durch

dieselbe der erhöhte Christus zum Spender des Heils und Lebens gesetzt ist, so müssen wir von hier aus noch einmal zurückblicken und fragen: wie weit erstreckt sich das, was der Auferstehung vorhergegangen ist, zur Begründung und Erwerbung des Heils? Das Resultat unserer früheren Untersuchung war das doppelte: der Tod des Herrn war einerseits ein (stellvertretendes) Erleiden unserer Sündenkrankheit bis zum Tode und dadurch sind wir der Sünde abgeworden, von derselben los und frei, und er war andererseits eine Leistung, die Darbringung des Schuldopfers in seinem reinen Blut, und dadurch haben wir Wiederaufnahme in die Gemeinschaft des lebendigen Gottes, freien Zutritt zu ihm erlangt. Diese Heilserrungenschaften werden nun auf Grund der auf den Tod gefolgten Auferweckung des Herrn zum Zweck vollkommener Erfüllung des alttestamentlichen Vorbildes individuell dem Menschen im Sakrament der Taufe zugewendet, durch welche demselben Vergebung der Sünden und Neubelebung durch den Geist zu Theil wird. Es ist unverkennbar, daß Petrus insofern in dem Heilswerk Christi die vollkommene Erfüllung des alttestamentlichen Opferdienstes sieht, als in demselben auf Grund der Auferweckung Christi das Heilsgut als eine positive Errettung (positive Begnadigung und Neubelebung) bewirkt worden ist, wofür das alte Testament in seinem vorbildlichen Opferdienst kein direktes Vorbild hatte (wird doch das Gegenbild der Taufe von Petrus nicht in irgend einem Bestandtheil des mosaischen Gesetzes, sondern in der Sintflut gefunden). Daraus geht denn hervor, daß nach der Auffassung des Petrus die heilswirkende Bedeutung des der Auferstehung vorangehenden Todes mehr negativer Art ist: sie besteht darin, daß die Sünde im Leiden des Herrn ihren Verlauf bis zum Tode hin genommen hat und daß in Kraft des Gott dargebrachten Opferblutes die Sünde aufgehört hat, Scheidewand zwischen Gott und Menschen zu sein; durch das Opferblut, das Christus für die Menschen dargebracht hat, wird ihre Sünde bedeckt, Gott sieht die Menschen als rein an und so ist ihnen freier Zutritt zu Gott eröffnet. Besonders der erste Punkt, die Wegschaffung der Sünde, wird deutlich werden durch eine Vergleichung der petrinischen Auffassung mit der Lehre des Paulus. Nach Paulus (vergl. Röm. 6) ist die Taufe wesentlich eine Taufe auf den Tod Christi. Die Getauften haben Theil an seinem Tode, sein Tod ist der Getauften Tod geworden, so daß sie vor Gott als solche gelten, die gestorben sind und auf sie das Gesetz (V. 7) seine Anwendung finden

und was er durch Darbringung seines Opferblutes … Der
geleistet hat, den Menschen zum Heil; durch sie w… …ei von
durch den Tod zum Leben und zur Herrlichkeit h… …er Tod
den in Sünden todten Menschen Gnade bei … gemacht.
Sünden und neues Leben zu Theil. Nicht … …s Christi
(1, 21), die Hoffnung auf die zukünftige … …en; er ist
(1, 3) beruht auf der Auferweckung Chr… solchen be-
Taufe, also auch das objektive Heil… …des an der
mittelst des Todes Christi erworben… Getauften
diesen Mittelpunkt des ganzen d… … nur in seiner
werkes. Es ist deshalb entschie… … auf, daß an der
S. 297) sagt: „Während der … …ers für die Menschen
durch den Tod Christi verm… … in sich selbst erschöpft oder
lich vermittelt durch die … …ne Sünde ihren Entwickelungs-
Erhöhung Christi." … …chlaufen hat. Erst nachdem in dem
Weiß die Sündenv… … bis zu seinem Ende sich vollzogen hat und
von der Macht d… Auferweckung als Urheber des Lebens dargestellt
gebung und G… sich nun von ihm aus die Heilswirkung auf die
ster Ausleg… dadurch, daß sie auf seinen Namen getauft werden. Und
knüpft und … wir auf die Bedeutung, welche der Taufe bei Petrus
geschichte … sprechen. Ueber dieselbe spricht sich die Stelle Act. 2, 38
wirkso… klar und deutlich aus und nach derselben dürfte auch die
die … Stelle 1 Petr. 3, 21 richtig auszulegen sein. Die Taufe
er… geschieht nach Act. 2, 38 auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung
der Sünde und ist begleitet von der Begabung mit dem heiligen
Geist. Mit der Taufe auf den Namen Christi ist die Zugehörigkeit
zu Christo bezeichnet, so daß man Theil an ihm hat und auch seinen
Namen führt (1 Petr. 4, 16). Vermöge dieser Zugehörigkeit zu ihm
und der Gemeinschaft mit ihm wird uns die Vergebung der Sünden
zu Theil, welche er durch sein Leiden begründet hat und es erfolgt
die Neubelebung durch den heiligen Geist. Die Stelle 1 Petr. 3, 21
bezeichnet die Taufe als eine Errettung, vorgebildet durch die acht
Seelen der Noachischen Familie, welche durch das Sintflutwasser eine
Errettung erfahren hatten, die ein Doppeltes zu bedeuten hat: die Er-
klärung, daß sie Gnade bei Gott gefunden hatten und die Erhaltung
des Lebens, welche inmitten des Todes der gesammten Kreatur gleich-
sam eine Mittheilung neuen Lebens war. Auf das Gnadefinden
bei Gott oder das Erlangen der Sündenvergebung weist der dunkle
Ausdruck ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς hin, wenn derselbe über-

..ie Ansprache eines guten Gewissens an Gott." Es
..orausgesetzt, daß in der Taufe die Sünden ver-
..araus würde abgeleitet und ausgesagt, daß der
..m guten (von Sündenschuld freien) Gewissen
..d im heiligen Geist, den er in der Taufe
besitzt, mit einem guten Gewissen fortan
wandeln.

.. wie bei Petrus die Auferweckung Christi
..swerk des Herrn bildet, wie durch
..ver Weise als Lebensspender dar-
.. hat, durch Taufe auf seinen Namen
..es Leben mitzutheilen, nachdem er zuvor
.. Besten der Menschen die Sünde entfernt und
..augen als rein dargestellt hatte. Damit hätten wir
..stand, welchen unsere Untersuchung sich zur Aufgabe ge-
..macht hat, erschöpft; es dürfte aber noch von Interesse sein, in kurzen
Zügen das **subjektive Heilsleben**, das auf Grund der objektiven
Heilserwerbung und Heilszuwendung sich entwickelt, nach der Auf-
fassung des Petrus kennen zu lernen.

III.

Die Schilderung des subjektiven Heilslebens schließt sich bei Petrus an das alte Testament an, aber so, daß er zeigt, wie durch die **Auferweckung** Christi das im alten Bunde **Vorgebildete** nun seine **vollkommene Erfüllung** erlangt habe. Es ist daher dem Petrus vor allem eigenthümlich der Begriff und Gedanke des erwählten Gottesvolkes, des auserwählten Geschlechtes, des königlichen Priesterthums, des heiligen Volkes, des Volkes des Eigenthums (2, 9). Der Gedanke des auserwählten, heiligen, priesterlichen Volkes, des Volkes, das Gott naht (Ps. 148, 14), ist jetzt realisirt und zwar zunächst insofern, als die Einzelnen, welche dieses Volk bilden, heilig sind und sein sollen (1, 15 f.) und dies wieder insofern, als die Einzelnen durch Christum erlöst und zu Gott hinzugeführt sind (3, 18). Es handelt sich also im neuen Bund darum, daß der Einzelne zu Christo kommt, ihm angehört, um durch ihn wiedergeboren zu werden, und daß er sodann als ein lebendiges Glied seiner Gemeinde in und mit seiner Gemeinde einestheils den Zweck der göttlichen Erwählung und Berufung realisirt, anderntheils das Erbe der Berufung empfängt. Den entscheidenden Wendepunkt im subjektiven Heilsleben bildet daher

muß, daß, wer gestorben ist, gerechtfertigt ist von der Sünde. Der Getaufte ist also nach Paulus durch göttlichen Urtheilsspruch frei von Sünde und Tod, die Sünde darf nicht über ihn herrschen, der Tod hat ihrer Gewalt ein durch göttliches Urtheil bestätigtes Ende gemacht. Sonach individualisirt sich die Thatsache des erfolgten Todes Christi in Kraft der Taufe in objektiver Weise auf jeden Getauften; er ist ein der Sünde Gestorbener und darf und soll sich als solchen betrachten (V. 11). Eine solche Individualisirung des an der Person Christi erfolgten Todes auf jeden einzelnen Getauften kennt Petrus nicht, sondern Petrus faßt den Tod Christi nur in seiner einmaligen prinzipiellen Bedeutung in dem Sinne auf, daß an der Person Christi als des stellvertretenden Einstehers für die Menschen die Sünde durch den Tod sich gleichsam in sich selbst erschöpft oder daß die mit einer Krankheit verglichene Sünde ihren Entwickelungsprozeß bis zum Tode hin durchlaufen hat. Erst nachdem in dem Einen der Krankheitsprozeß bis zu seinem Ende sich vollzogen hat und dieser Eine durch die Auferweckung als Urheber des Lebens dargestellt ist, individualisirt sich nun von ihm aus die Heilswirkung auf die Einzelnen dadurch, daß sie auf seinen Namen getauft werden. Und damit kommen wir auf die Bedeutung, welche der Taufe bei Petrus zukommt, zu sprechen. Ueber dieselbe spricht sich die Stelle Act. 2, 38 vollkommen klar und deutlich aus und nach derselben dürfte auch die dunklere Stelle 1 Petr. 3, 21 richtig auszulegen sein. Die Taufe geschieht nach Act. 2, 38 auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünde und ist begleitet von der Begabung mit dem heiligen Geist. Mit der Taufe auf den Namen Christi ist die Zugehörigkeit zu Christo bezeichnet, so daß man Theil an ihm hat und auch seinen Namen führt (1 Petr. 4, 16). Vermöge dieser Zugehörigkeit zu ihm und der Gemeinschaft mit ihm wird uns die Vergebung der Sünden zu Theil, welche er durch sein Leiden begründet hat und es erfolgt die Neubelebung durch den heiligen Geist. Die Stelle 1 Petr. 3, 21 bezeichnet die Taufe als eine Errettung, vorgebildet durch die acht Seelen der Noachischen Familie, welche durch das Sintflutwasser eine Errettung erfahren hatten, die ein Doppeltes zu bedeuten hat: die Erklärung, daß sie Gnade bei Gott gefunden hatten und die Erhaltung des Lebens, welche inmitten des Todes der gesammten Kreatur gleichsam eine Mittheilung neuen Lebens war. Auf das Gnadefinden bei Gott oder das Erlangen der Sündenvergebung weist der dunkle Ausdruck ἐπερώτημα συνειδήσεως ἀγαθῆς hin, wenn derselbe über-

setzt wird: „freie Ansprache eines guten Gewissens an Gott.“ Es würde demnach vorausgesetzt, daß in der Taufe die Sünden vergeben werden und daraus würde abgeleitet und ausgesagt, daß der Getaufte nun mit einem guten (von Sündenschuld freien) Gewissen zu Gott treten darf und im heiligen Geist, den er in der Taufe empfangen hat, die Kraft besitzt, mit einem guten Gewissen fortan vor Gott zu stehen und zu wandeln.

Wir haben sonach gesehen, wie bei Petrus die Auferweckung Christi den Mittelpunkt im ganzen Heilswerk des Herrn bildet, wie durch sie insbesondere der Herr in objektiver Weise als Lebensspender dargestellt ist und Vollmacht erlangt hat, durch Taufe auf seinen Namen den einzelnen Menschen neues Leben mitzutheilen, nachdem er zuvor in seinem Leiden zum Besten der Menschen die Sünde entfernt und sie vor Gottes Augen als rein dargestellt hatte. Damit hätten wir den Gegenstand, welchen unsere Untersuchung sich zur Aufgabe gemacht hat, erschöpft; es dürfte aber noch von Interesse sein, in kurzen Zügen das subjektive Heilsleben, das auf Grund der objektiven Heilserwerbung und Heilszuwendung sich entwickelt, nach der Auffassung des Petrus kennen zu lernen.

III.

Die Schilderung des subjektiven Heilslebens schließt sich bei Petrus an das alte Testament an, aber so, daß er zeigt, wie durch die Auferweckung Christi das im alten Bunde Vorgebildete nun seine vollkommene Erfüllung erlangt habe. Es ist daher dem Petrus vor allem eigenthümlich der Begriff und Gedanke des erwählten Gottesvolkes, des auserwählten Geschlechtes, des königlichen Priesterthums, des heiligen Volkes, des Volkes des Eigenthums (2, 9). Der Gedanke des auserwählten, heiligen, priesterlichen Volkes, des Volkes, das Gott naht (Ps. 148, 14), ist jetzt realisirt und zwar zunächst insofern, als die Einzelnen, welche dieses Volk bilden, heilig sind und sein sollen (1, 15 f.) und dies wieder insofern, als die Einzelnen durch Christum erlöst und zu Gott hinzugeführt sind (3, 18). Es handelt sich also im neuen Bund darum, daß der Einzelne zu Christo kommt, ihm angehört, um durch ihn wiedergeboren zu werden, und daß er sodann als ein lebendiges Glied seiner Gemeinde in und mit seiner Gemeinde einestheils den Zweck der göttlichen Erwählung und Berufung realisirt, anderntheils das Erbe der Berufung empfängt. Den entscheidenden Wendepunkt im subjektiven Heilsleben bildet daher

die Wiedergeburt. Zu dieser gelangt der Mensch durch das göttliche Wort, durch die Verkündigung von Christi Tod und Auferstehung, welche der, welcher sie vernimmt, in Buße und Glauben annehmen muß und welche in der Kraft des heiligen Geistes, der uns in der Taufe geschenkt wird, eine geistige Neubelebung des Menschen hervorbringt. So erscheint nun der Wiedergeborene als ein wahrhaftes Glied des auserwählten Geschlechtes, er ist geheiligt durch den Geist und steht in der Nähe und Gemeinschaft Gottes. Nicht als Sünder steht er Gott gegenüber, der zittern müßte vor dem gerechten Richter, sondern er hat durch Jesu Opferdarbringung freien Zutritt zu Gott als seinem Vater, auf den er sein ganzes Vertrauen setzen darf, weil er Jesum auferwecket und erhöhet und dadurch allen, die ihm angehören, die gewisse Bürgschaft der künftigen Vollendung gegeben hat (1, 21). Aber wie Gott heilig ist, so müssen auch die heilig sein, welche zu seinem Eigenthumsvolke gehören. Zu diesem heiligen Wandel, den das Stehen vor dem lebendigen Gott erfordert, gibt der Tod Christi den mächtigsten Impuls, denn Christus hat sich durch seinen Tod Gott geopfert, er hat das Opfer für uns dargebracht, nachdem er am Fleische gelitten und dadurch den Sünden ein Ende gemacht hatte. Dieser Gedanke muß den Christen vorschweben: sie müssen sich (4, 1) mit dem Gedanken wappnen, daß, wer am Fleische gelitten hat, von der Sünde weg und los ist. Diesen Gedanken müssen die Christen bethätigen dadurch, daß sie (4, 2) nicht mehr den Lüsten der Menschen, sondern dem Willen Gottes die noch übrige Zeit im Fleische leben. Ein wahrhafter Angehöriger des auserwählten Gottesvolkes ist also ein Christ insofern, als er Gott wahrhaftig dient, als er beständig vor Gottes Augen wandelt, seinen Willen thut und nicht den Lüsten der Menschen lebt und so seine Seele heiliget im Gehorsam gegen die Wahrheit (1, 22). Nun schließt aber der, der Berufung zum Christenthum durch's Wort zu Grunde liegende Begriff der Erwählung (1, 2. 2, 9) in sich, daß der Erwählte nicht blos für sich selbst Gott dient und seine Seele heiliget, sondern daß er einen göttlichen Beruf, eine göttliche Aufgabe ausrichtet und dieser Beruf ist der, Zeugnis abzulegen von dem heiligen Gott vor den Völkern. Die Christen sollen (2, 9) das heilige Volk sein, damit sie die Tugenden desjenigen verkündigen, der sie berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht. Hauptsächlich durch die That, durch den gottwohlgefälligen Wandel muß die Christengemeinde dieses Zeugnis ablegen nach 2, 12: „Ich ermahne euch, euern Wandel unter den





Heiden gut zu führen, auf daß sie, weil sie euch als Uebelthäter verleumden, um der guten Werke willen, sie ansehend, Gott preisen am Tage der Heimsuchung.“ Das auserwählte Volk lebt ja als ein Volk von Fremdlingen unter Heiden, vor denen es sein Licht soll leuchten lassen im Dienste seines Gottes. In das sündige Völkerleben hineingestellt, mitten unter Heiden, welche Gott nicht kennen und sein Volk lästern, leben die Christen als Fremdlinge und Pilger, unter sich in gegenseitiger Bruderliebe verbunden (1, 22), sich in jede göttliche und menschliche Ordnung fügend (2, 13 ff.), von der Welt, die sie als Knechte Gottes durch Gutesthun überwinden sollen (2, 15), alles erduldend und ertragend, auch die Ungerechtigkeit (2, 18 ff.). Die Christen vermögen das, denn sie wissen, daß sie Pilgrime sind, welche auf dem Wege zum zukünftigen Erbtheil zu leiden haben nach Christi Vorbild, der ihr Führer ist zum himmlischen Kanaan 2, 25. Ihm nachzufolgen im Gehorsam (1, 2), mit ihm durch Leiden zur Herrlichkeit zu gehen, das ist ja ihr Beruf, ihr letztes Ziel. Die künftige Herrlichkeit, die erscheinen wird, wenn der Herr in seiner Herrlichkeit offenbar wird (1, 7), ist der Siegespreis, um dessen willen sie gerne dulden. Der Ausblick auf dieses Erbe erfüllt sie mit gewisser Hoffnung, er legt ihnen aber auch die Pflicht auf, den Glauben zu bewähren, um sich des künftigen Erbes werth zu zeigen. So ist also das Gottesvolk, auf welches alle Vorbilder und alle Gottesverheißungen des alten Testaments hinweisen, in der Christengemeinde constituirt; sie stellt das königliche Priestervolk, das heilige Eigenthumsvolk Gottes dar um Jesu Christi willen, der als Eckstein gelegt ist für das heilige und lebendige Gotteshaus, in welchem Gott wohnen will. Sie ist die wahrhafte Gottesgemeinde, denn sie ist wahrhaftig erlöst durch Christum; aber sie ist noch nicht die Gemeinde in ihrer Vollendung, denn sie ist noch nicht in das himmlische Kanaan eingegangen, sondern sie ist erst auf dem Wege zur Vollendung, welche eintreten wird mit dem Wiederkommen des Herrn. Der Glaube der Gemeinde und derer, welche ihr angehören, gründet sich also nach rückwärts auf die Auferweckung, nach vorwärts auf die Wiederkunft Christi; er ist wesentlich Hoffnung und bewährt sich im Hoffen unter den Leiden dieser Zeit.

Anzeige neuer Schriften.

Zur biblischen Theologie.

Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Von Dr. Jul. Fürst. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage bearbeitet von Dr. Victor Ryssel. Leipzig, Verlag von Bernhard Tauchnitz, 1876. Zwei Bände.

Seit zwanzig Jahren hat dieses Wörterbuch sich viele Freunde verschafft; war doch die erste Auflage bereits nach Einem Jahre vergriffen! Die vorliegende dritte Auflage läßt die etymologische Methode Fürst's unberührt; der Bearbeiter giebt aber in einem Anhange einen kurzen objectiven Bericht über die Verdienste und Mängel derselben. Er bemerkt mit Recht, daß die Principien semitischer Etymologie durch eingehende Untersuchungen noch viel sicherer gestellt sein müssen, ehe der Sprachstoff des Hebräischen neu reconstruirt werden könne. Um so mehr ist er bemüht gewesen, „durch sorgfältige Prüfung des vorliegenden Stoffes und durch gewissenhafte, auf die besten Quellen zurückgehende Verbesserung des Fehlerhaften ein durchaus correctes Material herzustellen.“ Darum hat er die neueren Forschungen und besonders die lexikalischen und grammatischen Publikationen im ganzen Umfange der semitischen Sprachforschung zu Rathe gezogen, sowie die biblischen Realwörterbücher von Schenkel und von Riehm, das Werk Field's über die Hexapla, die neuen Editionen der Septuaginta und Vulgata u. s. w. Der deutsche Index ist genau durchgesehen, so daß er fast den Werth eines deutsch-hebräischen Wörterbuches erreicht. Die Geschichte der hebräischen Lexikographie ist nun bis auf die Gegenwart fortgeführt. Sehr dankenswerth sind auch die Nachträge, welche zum Theil aus Fürst's englischer Bearbeitung seines Wörterbuches entnommen sind, zum größeren aber von dem überaus belesenen Herausgeber herrühren.

Die Vorzüge und Mängel des Buches sind bereits früher so vielfach beleuchtet worden, daß wir dieselben jetzt unberührt lassen wollen. Unzweifelhaft hat das Buch durch die Bemühungen des Herrn Herausgebers sehr wesentlich gewonnen und wird auch in dieser Gestalt sich zu den alten zahlreiche neue Freunde erwerben. Inwiefern der bisherige Ertrag aus der hebräischen Lexikographie und namentlich aus der alttestamentlichen Exegese und den archäologischen Studien in richtigem Umfange benutzt worden sei, läßt sich deshalb schwer beurtheilen, weil der Lexikograph zu sehr präciser Fassung genöthigt ist und daher Alles übergeht, was ihm entschieden unrichtig zu sein scheint. Hier wird das Urtheil über das Maaß des Aufzunehmenden stets sehr individuell gefärbt erscheinen. Jedoch glaube

ich, daß kurze Hinweise auf exegetische oder archäologische Darlegungen der gebotenen Kürze keinen Eintrag gethan hätten, vielmehr, namentlich in den Händen der Studirenden, sehr dienlich und zweckmäßig gewesen wären. So ist z. B. der Art. über Ophir unberührt geblieben; der Verf. combinirt die bekannte Notiz aus Josephus mit den biblischen Angaben dahin, es sei eine indische Kolonie in Südarabien gewesen. Hier wäre ein Citat aus Schenkel's Wörterbuch, wo Hitzig eine ähnliche Ansicht darlegt, angemessen, falls er nicht die sehr eingehende Forschung von E. v. Bär erwähnen wollte. Auch glauben wir, daß der Bearbeiter, ohne die Pietät zu verletzen, hie und da etwas tiefer hätte eingreifen können. So verdiente die Lesung איים statt אֻרִים Jes. 24, 15 nach LXX (Knobel u. A.) doch wenigstens Erwähnung, da die Bedeutung „Ostgegenden" durch die sehr fragliche Parallele Jes. 59, 19 in keiner Weise gedeckt erscheint. Nicht recht verständlich ist die Anmerkung II, S. 635. Die von Fürst I, 85 Col. 2, Z. 27 ff. genannten Wörter sind freilich nicht vom Gottesnamen אֵל abzuleiten; allein Fürst will dies auch nicht. Ueber den Zusammenhang des sicherlich „primitiven" El mit der Wurzel אל schwebt noch immer ein Dunkel: entweder, so scheint es, ist es primitiv oder es ist aus איל abzuleiten: Beides zugleich zu behaupten, ist doch bedenklich. Ein Beleg für die Urbedeutung von איל „festgekettet sein" fehlt; ebenso wird das Verhältniß zwischen „stark sein" und „vorn, voran sein" nicht recht klar, namentlich die Nothwendigkeit, beide Wurzeln als gesonderte Bildungen zu behandeln. Die Ableitung des אלוה aus arab. aliha fürchten (also „Gegenstand der Furcht") wird vom Bearbeiter in den Nachträgen nach Fleischer und Delitzsch behauptet, ohne indeß der sehr triftigen Gegenbemerkungen von Dillmann (Gen. S. 18) zu gedenken. Daß in dem Namen טבאל Jes. 7, 6 nicht אֵל sondern בל stecke, was Fürst I, 84 meint, ist doch wohl zu kühn: I, 457 hat F. dies nicht wiederholt: hier wäre eine Ausgleichung angezeigt gewesen. Auch daß die „Betilen" (so schreibt F. statt Bätylien) „Säulen" gewesen, läßt sich wohl nicht erhärten; ihr Zusammenhang mit בית־אל ist (nach Grimmel, de lapidum cultu 1853) sehr unwahrscheinlich. Daß der Wechsel von Elohim und Jahve in den Psalmen sich „aus dem Alter" derselben erkläre, kann heute wohl nicht mehr so ohne Weiteres stehen bleiben: aus der Vergleichung von Ps. 14 mit 53 geht doch hervor, daß hier eine Bearbeitung vorliegt. So interessant auch die Erklärung des צלמות durch Ibn Ganâch (II, 656) durch „Schatten des (nach Hiob 38, 17 persönlich gedachten) Todes" ist, so hat sie doch nur den Werth eines Einfalls. Denn צֵל hat nun einmal stets den Begriff des Schutzes und der Erquickung, während die Dunkelheit ganz zurücktritt; darum allein ist die Verbindung mit Tod sehr unwahrscheinlich und die Personifikation des Todes in einer hochdichterischen, ganz vereinzelt stehenden Stelle etymologisch zu verwerthen, geht doch nicht. Die Lesung צַלְמוּת ist ja bekanntlich neuerdings (v. Dillmann zu Hiob) mit Recht als die allein mögliche aufrecht erhalten worden. Bei dem wichtigsten aller hebr. Worte יהוה vermißt man ungern im Texte, vollends in den Nachträgen eine Berücksichtigung der Darlegung von de Lagarde (Psalterium Hieronymi 1864, S. 154 ff.), während F. mehrere recht unhaltbare Deutungen der Erwähnung werth gefunden hat, ohne freilich (was wir in einem

Wörterbuch solchen Umfanges bedauern) die ersten oder die letzten oder die bedeutendsten Vertreter dieser Ansichten zu nennen. Auch befremdet, daß die Erklärung Fürst's, das Zebaoth beim Gottesnamen beziehe sich auf die Engel und Sterne, in den Nachträgen keine Berichtigung erfährt, trotzdem z. B. Schrader (Jahrb. f. protest. Th. 1875, 2) zur Evidenz nachgewiesen hat, daß der Plural צְבָאוֹת niemals von Engeln und Sternen, sondern immer nur von den Heeren Israels gebraucht werde. Die Bücher, in denen im A. T. Zebaoth vorkommt, giebt zwar der Text an, aber der Leser ahnt nicht, daß der Name in denselben in sehr verschiedenem Grade erwähnt wird, z. B. in den Psalmen, abgesehen von 80 und 84, sechsmal, bei Hosea, Micha, Zephanja, Habakuk je nur Einmal, dagegen bei Jeremias 76mal und bei seinem jüngeren Zeitgenossen Ezechiel niemals. Dagegen geben die Nachträge des Bearbeiters eine höchst dankenswerthe Fülle zur näheren Erkenntniß vieler, namentlich seltener Wörter. — Bedauern müssen wir aber, daß auch dies „Handwörterbuch" den längst ausgesprochenen Wunsch unberücksichtigt läßt, nämlich alle die Wörter und Bedeutungen, bei denen sämmtliche Stellen genannt sind (etwa durch ein Sternchen), auszuzeichnen, wie es das biblisch-hebr. Wörterbuch von Johlson (Frankfurt 1840) thut. Dann würde der Leser z. B. nicht in die Gefahr kommen, zu meinen, נפל bedeute auch, abgesehen von der höchst zweifelhaften Erklärung von Jes. 26, 18. 19, im Hebr. nasci. So Gutes auch geleistet ist, es bleibt noch recht viel zu thun übrig, ungerechnet die etymologische Ableitung und was damit zusammenhängt. So verfällt z. B. Fürst freilich nicht in den Fehler, einem Worte wie עַם, das doch unter allen Umständen einen Sammelbegriff bezeichnet, die Bedeutung „der einzelne Volksgenosse" beizulegen, macht aber die bekannten Redeweisen: versammelt werden zu עמיו, ausgerottet werden aus der Mitte der עמיו, unübersetzbar, da an die Mehrheit verschiedener „Sippen" doch nicht zu denken ist. Die Sache ist einfach die, daß (wie Schrader z. B. richtig bei der Form צבאיו Ps. 103, 21 nachgewiesen hat) an allen diesen Stellen der Singular עמו das Ursprüngliche ist, wie ich an andrem Orte zeigen werde.

Tübingen. L. Diestel.

Die Israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. Ein Versuch von Dr. Eberhard Nestle. Von der Teyler'schen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Harlem, de Erven F. Bohn, 1876. VIII und 215 SS. in 8°.

Der Verfasser, welcher der gelehrten Welt sich bereits mehrfach als kundigen Syriologen gezeigt hat, füllt durch den vorliegenden „Versuch" eine längst gefühlte Lücke in unsrer Kenntniß der israelitischen Religion auf treffliche Weise aus. Nicht nur erfaßt er die Aufgabe in ihrer vollen Bedeutung, sondern verbindet bei der Lösung derselben jene in's Einzelne eindringende Genauigkeit mit umfangreicher Belesenheit, vor Allem aber mit einer gesunden, weitblickenden, an religionsgeschichtlichen Studien genährten Grundanschauung von dem Entwickelungsgange der israelitischen Religion. Da die Namen meist religiösen Typus tragen, so belauschen wir hierin das israelitische Volk in seinem

religiösen Bewußtsein gleichsam ganz unmittelbar, unabhängig von allen Darstellungen seiner Schriftsteller, wie es früher z. B. Osiander für die vorislamitischen Araber in ergebnißreicher Weise gethan hat.

Der Verf. giebt in der Einleitung zunächst eine Geschichte der hebr. Onomatologie, bespricht dann die Namengebung bei den Semiten, speciell den Hebräern und motivirt endlich die von ihm gewählte Anordnung des Stoffes. (In dem ersten Abschnitte hätten wir gern etwas über die jüdischen Versuche gehört. Schon Ali ibn Suleiman, um 1050 n. Chr., begann in seinem hebräisch-arabischen Wörterbuche die Eigennamen zu erklären.) Im ersten Theile bespricht der Verf. die in den Eigennamen vorkommenden Gottesnamen, besonders El shaddai, Jahve, dann El, Jahve, Elohim, sowie Jahve und Baal. In einem Nachtrage erläutert er die Entwickelung des Monotheismus in Israel. Der zweite Theil entwickelt dann die Folgerungen, welche sich für die Gestaltung des Gottesbegriffes aus jenen Daten ergeben.

Schon der erste Theil bringt überraschende Ergebnisse. In den drei Verzeichnissen Num. 1. 10. 34, deren Entstehung bekanntlich in Dunkel gehüllt ist, zeigt die Hälfte der Namen eine religiöse Bedeutung: unter diesen aber sind 21 mit El, 3 mit Schaddai, 3 mit Zur zusammengesetzt, lauter Gottesnamen, welche nach andern Berichten der älteren vormosaischen Zeit zukamen. Dies beweist, daß wenigstens mehrere Namen aus alten Erinnerungen herrühren, sofern später ähnliche Bildungen, wohl mit El, nicht aber mit Schaddai und Zur gefunden werden. Etwas zu viel Nachdruck legt der Verf. S. 59 wohl auf den Beinamen Schaddai, da derselbe nur nach der Einen, ziemlich singulären Ueberlieferung als Signatur der Religion vor Moses erscheint, während nach der andern, ohne Zweifel volksthümlicheren (des „jüngeren Elohisten") der Name El in mehreren Verbindungen dominirte. Um so richtiger ist die Bemerkung, daß das Moment der Macht und Gewalt, das in Schaddai liegt, sicherlich zu Gunsten, nicht feindlich gegen Israel gewendet, ebensowenig naturalistisch, sondern geschichtlich sich äußernd zu denken ist. — Im Weiteren bespricht der Verf. mit dem Blicke auf neuere und neueste Ansichten Alter und Deutung des Namens Jahve. Seine aus Ex. 3, 6; 15, 2 entnommene scharfsinnig begründete Vermuthung, daß derselbe im Vaterhause des Moses bereits im Gebrauch gewesen, verdient mindestens Beachtung. Mit vollem Recht findet er, daß der außerhebräische, gemeinsemitische Ursprung des Namens noch nicht erhärtet sei. Die Urbedeutung von Jahve wird wohl stets zweifelhaft bleiben, nicht minder die Voraussetzung (S. 88), sie müsse sich auf die Verheißungen an die Patriarchen und den Auszug aus Aegypten anlehnen, sowie die Parallele mit Ps. 33, 6, welche auf „Schöpfer" führen würde. Ein Anhang entwickelt den Inhalt der sehr lesenswerthen Abhandlung von Prof. Robertson Smith (in Aberdeen) über Exod. 3, 14. — Bei der Frage, ob der Name Baal in den Eigennamen als Bezeichnung für Jahve („der Herr") oder als Anlehnung an den kananäischen Baalsdienst zu nehmen sei, entscheidet sich der Verf. nach umsichtiger Umwägung aller Momente für das Letztere. Mit vollem Rechte hebt er (worauf Abr. Kuenen wohl zuerst mit ganzem Nachdrucke aufmerksam gemacht hat) den bedeutenden Unterschied zwischen der älteren Verehrung von Landesgottheiten („Baalim") neben dem Einen Volksgotte und der späteren religiösen Revolution unter Ahab hervor, in welcher Jahve ausdrücklich durch den Einen (nicht direct phönicischen, sondern) altkananäischen Volks- und

Landesgott Baal verdrängt werden sollte. Grade aus dieser Zeit dürfte auch das völlige Verschwinden resp. absichtliche Tilgen des Wortes Baal aus den Eigennamen datiren. — Für das Verschwinden des Jahvenamens giebt es bekanntlich keine sichere Zeitgrenze vor der griech. Pentateuchübersetzung. (Die Wendung S. 130: Damals wird die Sitte geherrscht haben, das Tetragrammaton mit dem Vokalismus des Wortes für „Herr" Adonai auszusprechen, ist natürlich ein Schreibfehler für: „statt des Tetragrammatons Adonai zu sagen.") S. 141 spricht er die sehr wahrscheinliche Vermuthung aus, daß die Setzung von Adonai vor Jahve in sehr vielen Stellen, namentlich bei Ezechiel, eine später in den Text gedrungene Glosse sei (etwas undeutlich „Werk des Redactors"), worauf der Vergleich mit LXX fast mit Nothwendigkeit hinführt. — In einem interessanten Nachtrage setzt sich der Verf., soweit dies möglich, mit den neueren Werken von Duhm, Künen, Goldziher auseinander, wobei nur zu bemerken, daß die deutsche Abhandlung von Smend (in den Stud. u. Krit.) nicht eine Bearbeitung seiner latein. Schrift (Moses apud prophetas) ist, sondern eine Auseinandersetzung mit Duhm mit Verwerthung und Ausführung der dort skizzirten Forschungen. Die Schrift von Goldziher, im Princip entschieden zurückgewiesen, erfährt nach andern Seiten eine so freundlich eingehende Beachtung, wie ihr bisher selten zu Theil geworden ist. Sein Vorschlag einer Enquete über den Gebrauch der Gottesnamen im A. T. (S. 141) ist sehr treffend; wir fügen hinzu, daß El Eljon außer Gen. 13, 22 ff. nur noch Psalm 78, 35 erscheint, Eljon allein nur in der Poesie, wohin ja Num. 24, 16. Jes. 14, 14. Threni 3, 35. 38 auch gehören, zuerst wohl schon Ps. 18, 14. Die Auseinandersetzung, welche Künen (in s. Aufsatze Jahveh and the other gods, Theological Review, July 1876, p. 334) dahin giebt: der absolute Monotheismus der sog. Grundschrift spreche sehr zu Gunsten einer jüngeren Entstehung derselben, hat auf den Verf. (und auf manche andere Forscher) einen bedeutenden Eindruck gemacht (S. 140). K. meint, in den Zeiten eines David und Salomo sei derselbe unverständlich. Hinfällig scheint mir nun vorweg der Schluß zu sein: dann müßte ja auch diese Art des Monotheismus von Mose an, ja noch früher allgemeiner Glaube gewesen sein. Allein damit, daß der ältere Elohist im Zeitalter Davids geschrieben hat, ist ja noch keineswegs die völlige Correctheit seiner religionsgeschichtlichen Anschauung gewährleistet, unangesehen, daß er nur die Norm beschreibt, mit ihren Abweichungen sich innerhalb der geschichtlichen Darlegung weniger befaßt. Leugnet er denn thatsächlich religiöse Abweichungen? Will er doch nur den Glauben der schmalen Reihe von wahrhaft Frommen schildern! Und liegt nicht in dem Begriffe der „Erwählung" Israels eo ipso die Stellung Jahve's als Weltgottes? Diese selflimitation erfolgt ja mit dem Zwecke, eine Stätte ganz eigenthümlicher Verehrung zu haben. Die enge Gebundenheit Jahve's an Bundeslade und Stiftshütte widerspricht stark dem Geiste des späteren Prophetismus. Und mußte denn ein Priester zu Davids Zeit durchaus den Volksglauben mit allen seinen Unvollkommenheiten theilen? Was wissen wir denn von der religiösen Anschauung der höheren Kreise des Volks? Widerspricht irgend eine dem Nathan und Gad zugeschriebene Aeußerung jener angeblichen Höhe des Monotheismus bei diesem Autor? Aber der Satz beweist auch zu viel: es ließe sich eben gut folgern, daß die Grundschrift leugne, es habe vor der Flut, ja selbst nachher Polytheismus und Götzendienst gegeben. Rührt Lev. 20, 2 ff. von ihrem Verf. her, was doch die gewöhnliche Annahme,

so wird hier Moloch in einer Weise erwähnt, daß seine völlige Nichtexistenz im Sinne des Autors sehr fraglich wird, vollends nach der Art, wie K. auch sonst auf Monolatrie, statt auf Monotheismus, erkennt. Und diese Beispiele ließen sich leicht mehren.

Im zweiten Theile seiner Schrift zieht Hr. N. nun die Folgerungen aus den bisherigen Darlegungen. Dieselben sind in der That überraschend. Der Verf. stellt der Aussage des Jeremias 45, 15 ff. (nach welcher, wie Künen meinte, damals der Götzendienst fast allgemein war) die Thatsache gegenüber, daß in den Namen von 89 Zeitgenossen 54 sich für Verehrung Jahve's erklären, andre für El, nicht ein einziger für einen andern Gott. Ueberhaupt fehlt durchweg in den Namen Aschera oder Astarte, eine Erscheinung, der ich doch nicht die Tragweite zuschreiben möchte, die der Verf. ihr giebt, da nämlich die Zahl der überlieferten weiblichen Eigennamen sehr gering ist. Auch die Art der Aussage in den Namen geht auf ein Walten und Wirken Gottes in sittlich-religiöser, nicht naturalistischer Art (aber Elichoreph „El des Herbstes" 1 Kön. 4, 3?), wobei merkwürdig, daß ein mit נתן oder זבד (was in Namen sehr häufig, sonst nur in Gen. 30, 20 vorkommt) und dem Gottesnamen gebildeter weiblicher Name nicht vorkommt. Ueberhaupt ergiebt sich die überraschende Wahrnehmung, daß die Eigennamen einen gesunden religiösen Sinn im Volke verrathen, den man nach den Geschichtschreibern und Propheten in dieser Breite und Stätigkeit nicht vermuthen sollte. Somit ist die Schrift eine höchst dankenswerthe Bereicherung unserer Kenntniß Israels.

Tübingen. L. Diestel.

Das Buch Hiob erläutert von E. W. Hengstenberg, weil. Dr. und Prof. d. Theol. in Berlin. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1875. Zwei Theile. 310 und 364 SS.

Kein Vorwort belehrt uns darüber, ob wir in diesem Opus posthumum eine druckfähig hinterlassene, zur Veröffentlichung bestimmte Arbeit Hengstenberg's vor uns haben, oder nur ein durch Nachschriften von Schülern erweitertes Collegienheft. Jedenfalls soll aber nach der muthmaßlichen Ansicht des anonymen Herausgebers der auf dem Titel genannte Verfasser für Alles auch in der Form einstehen, wie sie hier gegeben wird. Daß dieser neue Commentar allen denen, welche in H. den specifisch normativen Exegeten erblicken, hoch erwünscht sein werde, dürfte vorab gewiß sein, zweifelhafter, ob die Wissenschaft selbst daraus einen Gewinn zu ziehen vermöge. Der Eindruck dieses Buches gleicht sehr den andern Schriften des Verfassers: das unleugbare exegetische Talent und der natürliche Scharfblick des Verfassers werden in ihrer Wirkung gehemmt und durchkreuzt theils durch die individuelle religiöse Anschauung des Autors, welche demselben als die kirchliche galt, theils durch die widrige Manier, der rein wissenschaftlichen Methode sich entgegenzustellen, wie jene von Hupfeld (in den Psalmen), unsres Erachtens mit vollem Rechte, dargestellt ist. Seine Vorliebe, die bereitesten Steine zu verachten, um mit Stroh zu bauen, zeigt sich z. B. I, 63, wo er die sachlichen Argumente Schlottmann's und Hahn's für die Datirung des Buches aus dem salomonischen Zeitalter ausdrücklich als unbedeutend und unwahrscheinlich hinstellt, um dagegen alles Gewicht auf die Stellung des Buches im Kanon

fallen zu lassen zwischen zwei „salomonischen" Schriften — nur darum, weil die große Mehrheit der Forscher einer derartigen Instanz so gut wie gar kein Gewicht beilegt. Denn ob jener überdies späte Sammler einer festen Tradition folgte, ist sehr fraglich, mindestens völlig unerwiesen, ja sogar, ob jene Stellung auf einem Urtheile über die Entstehungszeit des Buches oder aber über die Gleichartigkeit des Inhalts beruhe, in welch' letzterem Falle natürlich diese Instanz ganz werthlos wäre. Seine Grundansicht über Hiob haben wir schon früher aus einem Vortrage des Verf. kennen gelernt und erfahren hier wenig Neues. Obgleich er meines Erachtens der richtigen Deutung mehrfach näher kommt als eine große Zahl anderer Exegeten, so ist doch Manches recht schief, wie z. B. I, 8: Elihu solle aussagen, „auch das größte Leiden des Menschen bleibe noch zurück hinter seiner unermeßlichen Schuld", — ein Gedanke, der in den Reden ja thatsächlich gar nicht vorkommt. Daher läßt er auch später die beiden elativen Adjective fallen. Unrichtig ist, daß Hiob schließlich „seine Sündhaftigkeit erkennt und Buße thut", sondern er beugt sich vor Gottes Größe und bekennt, daß er gegen Gott nicht reden dürfe. Die Schilderungen von Gottes Allmacht in der Schöpfung in den Elihureden wie in den Jahvereden finden keine, dem Sinne des Autors gemäße Verwerthung. Seiner bekannten Manier, ein Problem schlechtweg als Axiom zu setzen, verdankt die Behauptung (I, 29) das Entstehen, in Gottes Allmacht, wie sie dort geschildert wird, erweise sich eben seine Gerechtigkeit, während diese, d. h. auf die in den Jahvereden gar nicht erwähnten menschlichen Erlebnisse allein Anwendung finden kann. Dahin gehört auch die Behauptung II, 362: Die Redensart שוב שבות „bezeichne überall (sic!) die restitutio in integrum", während die Deutung, wie jeder Kundige weiß, nur Hiob 42, 10 sicher, an einer bis zwei Stellen überwiegend wahrscheinlich, an den sämmtlichen andern jedoch überaus fraglich und bestritten ist. Eben dahin gehören solche Aussprüche wie zu 15, 8: סוד heiße „immer Vertraulichkeit"; die Unreinheit der Himmel und Engel 15, 15 wird auf ihren „unendlichen Abstand" von Gott reducirt; der Gebrauch des Jahvenamens im Munde Hiobs 1, 21; 12, 9 erkläre sich dadurch, daß H. „über sein gewöhnliches Dasein emporgehoben wird" (??), während seine Frau „nichts von Jahve wußte", gleich als wenn H. dies Alles als historischen Bericht fasse, während er doch Stoff wie Form rein für Dichtung hält. I, 78 will er das „Vorhandensein der Lehre vom Satan in der mosaischen Zeit" dadurch erhärten, daß „die Lehre von dem Engel des Herrn" mit ihr in engster Beziehung stehe. Nun ist bekannt, daß die Aussage, der Engel des Herrn beschütze die Frommen, erst Ps. 34, 8 (indirect als Verfolgung der Gottlosen 35, 5. 6) erscheint und daß weder im Pentateuch noch in den Psalmen Satan an einer einzigen Stelle erwähnt ist. Grade wenn man „die Lehre vom Engel des Herrn" dem Mosaismus zuweist, müßte ja das Fehlen einer Gegenüberstellung des Satans die triftigsten Bedenken hinsichtlich der Existenz der „Lehre" vom Satan in der früheren Zeit erregen. Daß der Prolog keine Sündopfer erwähnt, wird I, 91 damit motivirt, daß „in der ganzen Periode der Genesis" keine Sündopfer vorkommen; er verschweigt, daß, abgesehen vom Pentateuch, „Sündopfer" überhaupt nur (bis zum Exil) an zwei bis drei Stellen erwähnt werden. Ebenso ungenau ist die Notiz I, 80: Die persischen Religionsbücher gehörten einer sehr späten Zeit an, während doch die neueren Forschungen ein ebenso allmähliches Entstehen und Sammeln des Avesta erhärten wie beim Alten Testament

und daß auch Spiegel mehrere Stücke in sehr alte Zeit setzt, ganz abgesehen von der Arbeit Martin Haug's über die fünf Gâthâ's des Zarathustra. Die Erwartung, es würden bei der bekannten Richtung des Verf. die religiösen Begriffe eine scharfe deutliche Erklärung erfahren, wird sehr getäuscht. So sollen nach I, 93 die Engel קדשים heißen als „die Abgesonderten, Hehren und Herrlichen“ im Gegensatze zu den armen Sterblichen — gleich als wenn die Anwendung der Vorstellung קדש auf einen „Sterblichen“ hiemit eo ipso ausgeschlossen wäre! Die tiefere Ursache dieses Mangels liegt aber bekanntlich darin, daß der Verf. völlig unfähig ist, eine geschichtliche Entwickelung der religiösen Wahrheit im A. T. zu begreifen. Ihm erscheint Alles auf Einer Ebene, Alles dem Werden entrückt und daher auch der ausgesprochene apologetische Charakter, der alle Werke des Verf. durchzieht. Selbst der Unterschied der Testamente wird aufgehoben. Im Buche Hiob sei „die Lehre vom Kreuze“ ganz richtig und vollständig gegeben, ohne daß sie christlicher Ergänzung bedürfe. Sehr bestimmt weist er die Meinung von einer ausschließlich oder überwiegend jenseitigen Vergeltung ab. Diese vollziehe sich ganz und gar im Diesseits. Alle Leiden seien nur die gerechten Strafen für die menschliche Sündhaftigkeit, welche zugleich die Intention der bessernden Züchtigung haben. Diesen Erfolg erfahre der Fromme als Vergeltung stets, wenn auch oft rein innerlich. — Eine derartige geschichtslose Betrachtung muß natürlich den Sehwinkel völlig verrücken und einzelne richtigere Observationen werden dadurch nur zufällig sich finden. Anstände obiger Art könnten wir leicht verzehnfachen, ohne ein entsprechendes Gegengewicht in brauchbaren Fassungen zu finden. Wer die neuere Literatur über das Buch Hiob kennt, wird schwerlich erklecklich Neues entdecken, zumal der Verf. selten näher begründet und die apodictische Form sehr liebt. Der ungeheure Einfluß, den H., durch günstige Zeitströmung getragen, als Journalist und Docent Zeit seines Lebens geübt hat, täuscht noch heute Manche über seine wirkliche Bedeutung als Gelehrter; Andere, welche seine kirchliche Richtung und Thätigkeit entschieden mißbilligen, verleitet ein dunkler Trieb nach vermeintlicher Gerechtigkeit zu einem gleich irrigen Urtheile. Das Interesse an derartigen posthumen Publicationen wird überwiegend pathologischer Natur bleiben müssen.

Tübingen. L. Diestel.

Gutschmid, Alfred von, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Die Assyriologie in Deutschland. Leipzig, B. G. Teubner, 1876. XXVI u. 158 SS. gr. 8°.

Diese Schrift, welche selbst nichts Anderes ist als eine umfassende Recension, eine Kritik der assyriologischen Ergebnisse, bes. der Aufstellungen Schrader's, kann durch Ref., welcher wie der Verf. für seine Beurtheilung der Assyriologie angewiesen ist auf die von Anderen gebotenen Transscriptionen, nur in der Weise zur Anzeige kommen, daß aufmerksam gemacht wird auf das, was der Verf. mit derselben beabsichtigte; dies aber ist um so nothwendiger, als bereits vor dem Erscheinen des Buches mancherlei irrige Erwartungen von demselben gehegt worden sind, welche auch nach der Ausgabe desselben — wie aus populären Zeitschriften zu ersehen gewesen ist — nicht ausgestorben sind bei Solchen, welche sich mit der Kunde des Hörensagens von diesem geharnischten Angriffe begnügen.

Nicht so steht die Sache, daß v. G. nachweisen wollte, die ganze assyriologische Forschung beruhe auf unsicheren Entzifferungsprincipien. Er hat ihre Grundlagen („das Werk der eigentlichen Entzifferung“ S. 19) und zum Theil ihre Ergebnisse unumwunden anerkannt, und sein Absehen ging lediglich darauf, nachzuweisen, daß diese Ergebnisse vorderhand (bei dem „jetzigen unfertigen Zustand“ der Assyriologie S. 5), und vermöge der Eigenthümlichkeit der assyrischen Schreibweise vielleicht theilweise für immer, so unsicher sind, daß von einer historischen Verwerthung derselben zunächst möglichst abzusehen sei.

Den Anlaß bot eine Erwiderung Schrader's auf v. G.'s Anzeige von M. Duncker's Geschichte des Alterthums Bd. I u. II, Aufl. 4 (in Fleckeisen's Jahrbb. 1875; Anzeige und Entgegnung sind abgedruckt Seite V—XIV und XV—XXVI). Duncker war durch v. G. angegriffen worden wegen des „zu reichlichen Gebrauchs“ des neuen keilschriftlichen Materials in der von Schrader vorgelegten Verarbeitung; v. G. hatte namentlich auf die Unsicherheit in der Lesung der Eigennamen, auf die Unhaltbarkeit einzelner aus den Keilschriften entnommener geographischen und naturwissenschaftlichen Aufstellungen, bes. auch auf eine Geringschätzung der Berossianischen Angaben bei den Assyriologen verwiesen. Er hatte geschlossen mit dem doppelten Urtheil: „. . . die Resultate [der Assyriologie] sind immerhin zum Theil derartig, daß sie nicht wohl mehr einfach ignorirt werden können. Auf der andern Seite kann Ref. diesen Resultaten ebenso wenig in Bausch und Bogen den Grad von Sicherheit zuerkennen, der dem Historiker gestattete, mit ihnen einfach wie mit Thatsachen zu rechnen“ (S. XIV) — Sätze, welchen jeder verständig Urtheilende unbedingt beistimmen muß. Obgleich man dieser Recension auch die einzelnen Ausstellungen (mit Ausnahme etwa jenes Vorwurfs betreffend Berossus) wird zugeben müssen, glauben wir doch, daß v. G. Duncker gegenüber Ein Moment billiger Weise nicht hätte unbeachtet lassen sollen, dies nämlich, daß es in einer geschichtlichen Darstellung unmöglich ist, bei jedem einzelnen Fall die Ungewißheit einer Lesung anzumerken oder gar zur Aushilfe die Personen mit Ziffern zu bezeichnen; wollte Duncker das assyriologische Material irgendwie verwerthen (und er konnte nicht anders), so mußte er es, wenn auch provisorisch, in der Form annehmen, in welcher die Assyriologen es ihm darboten. Wir wollen aber nicht in Abrede stellen, daß er im Einzelnen zu viel von ihnen herübergenommen hat. — Beiläufig sei bemerkt, daß der Ursprung der phönicischen Buchstabenschrift in der ägyptischen Hieroglyphenschrift noch nicht so „außer Frage“ steht, wie v. G. S. XIII annimmt; es sind demnächst neue Untersuchungen über diesen Punkt zu erwarten.

Schrader's Antwort verwies darauf, daß er beständig seine Lesungen in Transscription des Originaltextes zur Controle vorlege, und suchte namentlich den Vorwurf einer Nichtbeachtung der Berossianischen Nachrichten abzulehnen. — So verdienstlich nun auch Schrader's Transscriptionen sind und so beruhigend dies Verfahren absticht, z. B. von dem Fr. Lenormant's, der sehr häufig seine Erklärungen ohne irgendwelche Rechtfertigung kategorisch octroyirt, so hätte Schrader sich in dieser Rechtfertigung doch nicht der mit vollem Recht durch v. G. (S. 35) dagegen erhobenen Einwendung aussetzen sollen, daß die Transscription „eine wirkliche Controle“ bei der Natur der assyrischen Schrift nicht sein kann, da sie „weder die Erleichterungen des Verständnisses, die die Namen von Göttern, Männern . . . u. s. w. einführenden determinativen Ideogramme,

noch die Schwierigkeiten, welche in Bezug auf Ideographie und Polyphonie zu überwinden waren, wiederzugeben vermag, mithin in das .... Zustandekommen des Entzifferungswerkes im Einzelnen keinerlei Einblick gewährt."

An jenes vorausgeschickte Material schließen die „Neuen Beiträge" sich an. Sie haben einen bleibenderen Werth als den, auf die Unsicherheit der assyriologischen Resultate in dem gegenwärtigen Zustande der jungen Wissenschaft in nachdrücklicher und berechtigter Weise aufmerksam gemacht zu haben; bei dem umfassenden Wissen v. G.'s, welches sich bis auf die geringfügigsten Details und bis in die entlegensten Winkel der alten Geschichte erstreckt, konnte diese Kritik nicht anders ausfallen als so, daß sie zugleich dankenswerthe positive Aufschlüsse und fruchtbare Winke für die historische Forschung gewährte. Sie wird ihren Werth behalten, auch dann noch, wenn einmal die Assyriologie aus jugendlicher Unreife zu einer den Schwesterwissenschaften gleichkommenden Gesetztheit und Würde herangewachsen sein sollte.

Ein erster Theil von „den Vorbedingungen der Entzifferung und dem gegenwärtigen Stande der Assyriologie" (S. 3—41) bespricht zunächst die Unsicherheit der Lesung um des eigenthümlichen assyrischen Schriftsystems willen, des Wechsels der phonetischen und ideographischen Schreibweise, der Homophonie, der Polyphonie, der Allophonie, d. h. des Ausdrucks eines Begriffs durch ein zusammengesetztes Ideogramm (S. 7—9). Aber nur die Erschwerung der richtigen Lesung soll damit dargethan werden; dafür, daß trotzdem die „barock" erscheinenden Principien der Entzifferung „historisch unanfechtbar" seien, macht der Verf. insbesondere aufmerksam auf die „innere Aehnlichkeit zwischen assyrischer Keilschrift und Pehlewi-Schrift", welche nicht ohne geschichtlichen Zusammenhang erklärt werden könne (S. 15). Sehr überzeugend und beachtenswerth ist die aus der Analogie der Pehlewi-Schrift, aus dem ungenügenden Ausdruck der semitischen Laute durch die assyrische Schrift, aus dem Vorhandensein der Syllabare und der assyrisch-aramäischen Legenden gefolgerte Annahme, daß die assyrische Sprache bei dem Aufkommen der ideographisch-phonetischen Schreibweise „bereits stark in der Auflösung begriffen" und schon seit dem achten Jahrh. in Assyrien das Aramäische die geläufige Umgangssprache war; vgl. 2 Kön. 18, 26 (S. 15—19). Die Benützung der freien historischen Combination zur Ermöglichung der Lesung wird einer scharfen Kritik unterzogen (S. 21—23), die angeblichen „Beglaubigungswunder" für die Zuverlässigkeit der Entzifferung werden als nichtig dargestellt (S. 26 f.) — die „wunderbare" Uebereinstimmung der Uebersetzungen entschieden mit Recht; dagegen ist die nach Angaben einer Inschrift bewerkstelligte Auffindung der Königsbilder immerhin auffallend. Wenn weiter die divergirenden Uebersetzungen eines und desselben Textes bei verschiedenen Assyriologen in verschiedenen Jahren zur Discreditirung angeführt werden (S. 30 ff.), so können wir freilich diese Discrepanz an und für sich einer so jungen Wissenschaft nicht so sehr verargen, wohl aber die Zuversichtlichkeit, womit die jeweilige Lesung und Uebersetzung vertreten wird. Von historischer Verwerthung dieser Uebersetzungen kann allerdings schon der Eine Fall genugsam abschrecken, daß aus der Lesung einer Zeile bei G. Smith ein Beweis der Achtung zu entnehmen ist, welche das assyrische Volk vor der Religion und ihren Vertretern bekundete „in der Stellung, die es dem Haupte der Priesterschaft unter den höchsten Beamten des Reiches" einräumte, während wir bei weiterer Nachforschung erfahren, daß „dieser selbe Beamte von

Oppert und Schrader castrirt worden ist!" (S. 31): d. h. statt „Haupt der Priesterschaft" lesen die Letztgenannten: „Eunuchenoberst" (Haremsoberst). Aber auch dieser specielle Fall lautet in der Uebersetzung ungünstiger für das Verfahren der Assyriologen, als er in der That es ist: O. und Schr. lesen [rab] bi-lub, Sm. [rab]-bitur, die Differenz betrifft also ein Zeichen.

Der zweite Theil handelt von „der Methode in der Lesung der Namen und ihrer Deutung" (S. 42—81). Auf die verschiedenen werthvollen Berichtigungen, welche hier gegeben werden, können wir im Einzelnen nicht eingehen. Nur dies muß ich hervorheben, daß ich, entgegengesetzt früheren Aufstellungen (in m. „Studien" S. 310 f.), durch v. G. (S. 47—50) vollkommen davon überzeugt bin, daß die Umänderung des alttestamentlichen Eigennamens Benhadad in Benhadar aufzugeben ist, da sie lediglich beruht auf der historisch unsicheren Gleichsetzung eines keilschriftlichen x-idri mit dem damascenischen Königsnamen Ben-hadad des A. T. und dafür, daß jenes x zu lesen sei Ben oder Bin, wieder nichts Anderes geltend gemacht worden ist, als diese Gleichsetzung (vgl. jetzt noch: v. Gutschmid in Fleckeisen's Jahrbb. 1876, S. 517—519). Das Vorkommen des Gottesnamens Hadad ist von mir (a. a. O. S. 312—315) vollständiger nachgewiesen. Mit vollem Recht hat dann v. G. in Fleckeisen's Jahrbb. (a. a. O.) noch aufmerksam gemacht auf die (allerdings etymologisch thörichte) Erklärung des Namens Adad bei Macrobius als eine Stütze für die Lesung mit d (nicht r). Ich kann dem Verf. noch einen weiteren Beitrag liefern zur Beseitigung eines syrischen Gottes Hadar oder doch zu Gunsten von Hadad. Jener findet eine scheinbare Stütze in dem Hadran von Hierapolis der pseudomelitonischen Apologie (s. m. „Stud.", S. 311 f.); allein hier ist wahrscheinlich ursprüngliches d mit r vertauscht (was bekanntlich auch im Syrischen leicht möglich): nach der Schrift De Syria dea wurde zu Hierapolis die syrische Göttin, welche Einige als Derketo, d. i. Atargatis (s. m. Artik. Atargatis in Herzog-Plitt, R. E.), bezeichneten, neben dem „Zeus" verehrt; dieser „Zeus" ist doch wohl der von Pseudo-Melito genannte Hadran von Hierapolis; da aber Macrobius (Saturn. I, 23) den Adad als Paredros der Adargatis bei den Assyrern, d. i. Syrern, nennt, so wird dieser Adad mit jenem Hadran gleichzusetzen sein; entweder ist also bei Pseudo-Melito der Name irrig mit r oder bei Macrobius irrig mit d geschrieben. Da des Macrobius Lesung durch die Etymologie ad ad, d. i. chad chad („unus unus"), gestützt wird, so muß sie vorgezogen werden. Einzige Stütze für einen Gottesnamen Hadar oder genauer Adar (nicht aber als syrischen) bleibt der alttestamentliche Adrammelech der Sepharwiter (s. m. Artikel Adrammelech bei Herzog-Plitt), es müßte denn auch hier d mit r verwechselt sein (vgl. übrigens noch die in m. „Stud.", S. 312, aufgeführten zusammengesetzten Person- und Ortsnamen). — In eben diesem zweiten Abschnitte scheinen uns besonders gravirend die von dem Verf. in der Gleichsetzung von Bilḫu mit Balkh (S. 65 f.) nachgewiesenen Irrungen.

In dem dritten Theile von „der Behandlung der fremden und der einheimischen Quellen" (S. 81—110) kommt wieder das Verfahren mit den griechischen Nachrichten bei Schrader zur Sprache. Dieser hatte in der vorgedruckten Erwiderung constatirt, daß sein ausdrücklich ablehnendes Urtheil sich lediglich auf Herodot und das A. T. bezog. Dem Ref. scheint nun allerdings sachlich v. G. im Rechte, wenn er aus Schr.'s Urtheil, „die Berichte der Griechen über die früheste Geschichte des alten Orients" seien „durch die neuesten Entdeckungen in

vernichtender Weise Lügen gestraft" (S. 81), auf eine Verwerfung auch des Berossus schloß, den man doch unter „den Griechen" mit gemeint zu vermuthen hat; es hätte jedoch einer vorsichtigeren Darstellung bedurft, da Schr. von Berossus ausdrücklich nicht geredet hatte. Uebermüthige Worte der Geringschätzung griechischer Quellen boten ihm übrigens sonst assyriologische Schriften in Fülle (siehe z. B. in der Abhandlung über die assyrische Aphrodite, Zeitschrift für ägyptische Sprache XIII, 129); dem gegenüber scheint es uns — und dazu werden die Ausführungen des Verf. hoffentlich beitragen — mehr denn je an der Zeit, die noch vielfach nicht genügend verwertheten Nachrichten der Griechen über assyrisches und überhaupt semitisches Alterthum herbeizuziehen und zur Controle geltend zu machen. — Sehr verdienstlich scheinen uns in diesem Abschnitte die Ausführungen über die Eponymenlisten zu sein, welche den Nachweis liefern, die Eponymenlisten seien keine Urkunde und hätten „z. B. vor den Büchern der Könige lediglich das voraus, daß sie 100 Jahre älter sind" (S. 108).

In dem vierten Abschnitte über „die Anwendung der Entzifferung" (Seite 110—132) machen wir besonders aufmerksam auf die eingehende Untersuchung über Phul (S. 114—128), welche an dessen Existenz als eines von Tiglath Pileser verschiedenen Königs festhält. — Durchaus überzeugend ist die Darstellung des chaldäischen, d. h. semitischen, nicht „turanischen" Ursprungs des Sexagesimalsystems (S. 128—132).

Unter den sechs beigegebenen Excursen (S. 143—152) ist für die alttestamentliche Geschichte wichtig der erste über den Fortbestand des Reiches Samarien als eines assyrischen Vasallenstaates nach d. J. 721.

Auf den fünften Theil: „Auseinandersetzung mit Schrader" (S. 133—142) des Näheren einzugehen, hat Ref. weder Neigung noch Beruf. Was der Verf. „an Schrader und der von ihm vertretenen Richtung der Assyriologie zu tadeln findet" und S. 141 f. zusammenfaßt, mag ihm zuzugeben sein, und die Irrungen, welche er in seiner Schrift nachgewiesen hat, gehen allerdings zurück auf den zum Schlusse mit strengen Worten gerügten „Enthusiasmus" (S. 142); wir möchten dieser Begeisterung aber nicht in lediglich tadelndem Sinne gedenken, sondern es dem hier Angegriffenen dankbar anrechnen, daß er mit Liebe und Eifer eine vor ihm nur im Auslande gepflegte neuentstehende Wissenschaft, welche nicht uncultivirt gelassen werden darf, auf deutschen Boden verpflanzt hat. Wenn jene Begeisterung ihn in Einzelheiten zu voreiliger Verwerthung der neuen Funde verleitete, so dürfen wir das billiger Weise der Freude an dem Neuentdeckten zu Gute halten. Es gehört viele Selbstüberwindung dazu, den Spuren neuer geschichtlicher Aufschlüsse, welche die assyrischen Inschriften ohne Zweifel bergen, nicht sofort nachzugehen, weil sie noch einer langwierigen Untersuchung bedürfen, ehe sie sicher zu erkennen und zu unterscheiden sind. — Wir hoffen, daß v. G.'s Schrift, wie das die Absicht des Verf. ist, eine wohlthätige Wirkung ausübt in der Weise, daß sie die Assyriologen veranlaßt, mehr als bis jetzt als die ihnen zunächst „vorgezeichnete Hauptaufgabe" anzusehen: Vertiefung des Verständnisses des Entzifferten „durch philologische Arbeit, Feststellung des Lexikons, Ausbau der Grammatik" (S. 139). Die Vollendung dieser Arbeit kann nur das vereinte Werk der Entzifferer wie der Kenner der übrigen semitischen Dialekte sein, und für die sogen. akkadischen Inschriften ist der Spruch auch noch anderer competenter Richter abzuwarten. Jedem, der nach einer Seite hin auf dem Gebiete der alten Geschichte

die assyriologischen Ergebnisse zu berühren hat, wird — wie Ref. für seine Person es dankend anerkennt — diese Schrift eine heilsame Warnung zur Vorsicht und Zurückhaltung in der Verwerthung des Entzifferten sein, eine Warnung namentlich davor, mit der Moderichtung alle Dunkelheiten, welche sich irgendwie in der näheren oder ferneren Umgebung des alten Assyriens finden, mit der neuangezündeten Fackel der Assyriologie erleuchten zu wollen. Wie die einseitige Erklärung alttestamentlicher und anderweitiger Eigenthümlichkeiten aus den Denkmälern Aegyptens einer mehr besonnenen Würdigung dieser Schätze schon gewichen ist, so wird v. G.'s Schrift zur Ernüchterung auch des assyriologischen Taumels beitragen. Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Nachrichten und Selbstständigkeit alttestamentlicher Anschauungen, welche durch unüberlegte Polemik und fast noch mehr durch unverantwortliche Harmonistik neuerdings öfters von assyriologischer Seite unbillig behandelt worden sind, werden nicht am wenigsten dadurch rehabilitirt werden.

Straßburg i. E. Wolf Baudissin.

Die Entstehung der vier Evangelien und der Christus des Apostels Paulus. Berlin. In Commission bei F. G. Lenz. 141 SS.

Der anonyme Verfasser dieses Pamphlets giebt sich zwar S. 12 für den Inhaber einer „Kanzel" aus; aber er hat sicher niemals auf einer deutschen Universität studirt. Es ist vielleicht der Sprecher einer freireligiösen Gemeinde, welcher hier lediglich mit Hilfe des deutschen (lutherischen) Bibeltextes die großen Fragen der Evangelienbildung auf 141 Seiten durch Machtsprüche kurzer Hand löst! Matthäus die Grundlage für alle Evangelien, die andern Evangelisten nur tendenziöse Ueberarbeiter, so daß jeder seine Vorgänger in der kanonischen Reihenfolge nach Abfassungszeit und Inhalt voraussetzt, die ganze Evangelienbildung von der paulinischen Dogmatik inspirirt: — das ist in wenigen Worten die im Einzelnen mit eben so vieler Willkür als Unwissenheit popularisirte Tendenzkritik unseres Anonymus. Daß derartige Machwerke noch Drucker und Verleger und wahrscheinlich auch gläubige Leser finden, ist ein trauriges Zeichen der Zeit.

Zeulenroda. Resch.

Studien eines Laien über den Ursprung, die Beschaffenheit und Bedeutung des Evangeliums nach Johannes. Von Friedrich von Uechtritz. Gotha, Perthes, 1876. VI u. 395 SS.

Auf Anregung der Keim'schen Untersuchungen ist hier die Frage nach dem 4. Evangelium von einem Laien, und zwar — was nicht unwesentlich — von einem sonst in poetischer Schriftstellerei thätigen Laien in einem Werke behandelt, das durch seinen reichen Inhalt und seine umsichtige Behandlung aller auftauchenden Bedenken, wenn auch die Gedanken nicht immer angenehm gruppirt sind, jedem Leser viel Anregung zum Denken geben wird. Die „Entdeckung" oder „Hypothese" (S. 56), die sich dem spähenden Auge des Verf. erschlossen hat, ist, kurz gesagt, diese: daß der Verfasser des 4. Evangeliums allerdings ein Zeitgenosse und Jünger Jesu, ja der Jünger gewesen sei, der beim Scheidemahle an des Herrn Brust gelegen und der auch die drei johanneischen Briefe geschrieben, aber darum nicht der Zwölfjünger und Zebedaide Johannes, sondern ein anderer

dieses häufig vorkommenden Namens, eben derselbe, von dem Papias unter dem Namen des Aeltesten Johannes von Ephesus berichtet. — Daß nun der Evangelist zunächst nicht ein Mann des zweiten Jahrhunderts gewesen, der sich bloß als Zeitgenosse einführen, resp. einschmuggeln wolle, wird im Laufe der drei ersten von den 4 Abtheilungen des Buches durch eingehende Besprechung des Todestages, des letzten Mahles, der Gefangennahme, wie der Festreisen Jesu nach Jerusalem erwiesen, indem sich in allen diesen der Evangelist als selbständiger Kenner der evangelischen Geschichte zeigt. Ein Nichtzeitgenosse hätte sich nicht so der synoptischen Ueberlieferung entgegenstellen dürfen, hätte ferner (S. 168) nicht einen dem Wortsinn nach unerfüllt gebliebenen Ausspruch Jesu erwähnen können (21, 23) und sich endlich (S. 163 f.) nicht in so geheimnißvoller Weise einführen dürfen, wie der Evangelist es 1, 41 f. 13, 23. 18, 15. 19, 26. 20, 3 f. 21, 7. 20. thut. Letzterer Umstand ist dem Verf. besonders wichtig, weil er in ihm zugleich einen Grund gegen die Abfassung des Evangeliums vom Zebedaiden erblickt. Und gewiß wäre es seltsam, wenn C. 21, wo zuerst V. 2 der Zebedaide Johannes nebst seinem Bruder unter den Theilnehmern an der letzten Erscheinung Jesu am See Genezareth deutlich mit Namen eingeführt ist, im V. 7 u. 20 unter der bloß andeutenden Umschreibung: der Jünger, den Jesus liebte, eben dieser bekannte Johannes gemeint sei; Uechtritz sieht den Jünger von V. 7 u. 20 in einem der beiden ungenannten Männer des 2. Verses; ob er diese beiden aber auch als Brüder gedacht hat, so daß die Stelle 1, 42 in ihrer gewöhnlichen Bedeutung belassen bleiben könnte, und wie er hier das πρῶτος εὑρίσκει versteht, führt er leider nicht aus. Doch der Gründe gegen den Zebedaiden sind noch mehrere; daß die Berufung dieses bei den Synoptikern anders als die des Autors des 4. Evangeliums Joh. 1, 35 f. erzählt werde, daß dieser in Jerusalem ansässig sei (3. Abth. I. u. II.), daß es mit der Stellung eines der Zwölfapostel nicht stimme, wenn 3 Joh. 9 ihm das Ansehen verweigert werde (? cf. Gal. 2, 14), und gleichfalls nicht, wenn der Verfasser seine Person nur in einem gewissen Geheimniß und Helldunkel vortrage. Wäre er der allgemein bekannte und geehrte Apostel Johannes, so würde vielmehr die Offenheit der Verbreitung des Werkes und dadurch dem Reiche Gottes genützt haben. Wichtiger aber und der poesievollen Auffassung des Verfs. eigenthümlich ist die Bemerkung (S. 204 f.), daß die Empfehlung des Herrn vom Kreuz herab zunächst den Zweck hatte, der Mutter einen stellvertretenden Sohn zu geben, also an einen mutterlosen Jünger gerichtet sein mußte, was der Zebedaide nicht war, wie denn auch die Theilung der mütterlichen Stellung mit der judaistisch-fleischlich gesinnten Mutter der Söhne Zebedäi für die Maria nichts Anziehendes haben konnte. Vor allen Dingen aber ist von Bedeutung, wie sich der Verf. den Charakter des Evangelisten, der doch Lieblingsjünger bleiben soll, durch sinnige Versenkung in den Gegenstand zurecht legt. Fast alles wird hier daraus abgeleitet, daß der Evangelist zur Zeit Jesu als noch völlig jugendlich — adhuc adolescens et paene puer, Hier. — etwa achtzehnjährig gedacht wird. Denn dann erklärt es sich, daß der Herr ihn noch nicht in den engern Jüngerkreis aufnehmen konnte, da dessen Angehörige Zeugen, also in reifem Alter stehende Männer sein mußten, daß ferner beim letzten Mahl — wo die Zwölf nur den Kern der Versammlung ausmachten, nicht aber die einzigen Anwesenden waren — der Herr wohl einen so jugendlichen Liebling an seine Seite winken konnte, nicht aber einen der Zwölf, die sich erst vor kurzem um den Vor-

rang gestritten, am wenigsten den ehrgeizigen Zebedaiden (cf. Mtth. 20, 20—28). Und ferner sei dann auch verständlich, wie auf das wohl nur an die Zwölf gerichtete Wort des Herrn: einer unter euch wird mich verrathen, eben nicht einer von diesen selbst, die doch gewiß alle sich getroffen fühlten, sondern nur der unbefangene Knabe auf Petri Wink um Auskunft gebeten habe. Nehmen wir zu alledem hinzu, wie sich der Verf. den Evangelisten als einen Mann vergegenwärtigt, der in hohem Alter zunächst für einen Kreis vertrauter Schüler mit dem Muth der Begeisterung, zugleich aber mit Zartsinn und Demuth das Bild seines Meisters entworfen habe, und dabei einerseits in der Anlehnung an den Apostel Petrus 1, 35 f. 13, 24. 18, 15. 20, 2. (2. Abth. XI. u. XII.) eine Berechtigung seines Auftretens, wie andererseits in der Namenlosigkeit und dem Helldunkel einer unbestimmten Andeutung gleichsam eine Genugthuung suche, daß er sich neben die 12 Leitsterne der Kirche stelle, so zeigt sich, wie es ihm nicht sowohl um „eine durch das Auge des Geschichtsforschers erspürte, mit den Belegmitteln historisch-kritischer Beweisführung zu begründende Wahrscheinlichkeit", als vielmehr um „ein aus freier Betrachtung der Verhältnisse und Personen auf dem Wege innerer Anschauung gewonnenes Bild der Ahnung — um einen Hellblick dichterischer Divination" zu thun ist. Aber der Verf. schlägt diesen Weg mit Bewußtsein ein, weil er allein dem dichterisch-seherhaften Charakter des Evangeliums homogen ist. In dem, was in dieser Hinsicht gesagt ist, liegt entschieden die Hauptstärke des Werkes. Poesie und Kunst, heißt es S. 80, sind die natürliche Sprache der Religion; beide bedürfen einer idealen Welt, einer durch die Idee verklärten Wirklichkeit zu ihrer Lebenssphäre; und zwar hat in dem 4. Evangelium der dichterische Sehergeist nicht bloß die Lücken in der Erinnerung ausgefüllt, er waltet recht als Grundquelle im Centrum des Werkes; mag dieses daher mit vollem Bewußtsein Ungeschichtliches enthalten — z. B. in der Ausführung der Reden — es bleibt doch berechtigt in dem Gebiet der Religion als im Offenbarungsorgan des heil. Geistes. Denn (S. 165) das Forschen nach der nackten Thatsächlichkeit ist dem Standpunkt der Religion nicht entsprechend, ja das Bedürfniß der kritischen Geschichtsforschung geht geradezu auf das Gegentheil von dem, was das religiöse Bedürfniß fordert; jenes will Wirklichkeit, selbst als Skelett, ein Satz, der so gefaßt schwerlich allgemeine Zustimmung finden kann, da das eigentliche Ziel der Historie doch auch Darstellung wirklichen Lebens ist, und jede Erzählung der Facta durch einen Gedanken beherrscht und gefärbt sein muß. Der Unterschied ist wohl der, daß die Geschichte ein besonderes Leben in seiner Besonderheit und gerade wegen seiner Besonderheit darstellen will, die religiöse Erzählung aber durch das Medium einer besonderen Geschichte das allgemeine Leben der Religion. Das meint denn freilich der Verf. auch, wenn er weiter sagt: das religiöse Bedürfniß kümmert sich in seiner Gesundheit und Echtheit eigentlich wenig um die Frage, ob hier ein rein Geschichtliches oder ein durch dichterische Anschauung und Gestaltung Gewonnenes vorliegt. Der Satz ist von entscheidender Bedeutung für die Wunderfrage, welche der Verf. an drei Stellen — 1. Abth. XII. S. 143, 3. Abth. X. S. 378, und Anhang I. — berührt, aber wie mir scheint, ohne ganz auf der Höhe seines Grundsatzes zu bleiben. Denn nachdem er eine bloße Erdichtung der Wunder als unmöglich abgewiesen, zumal man jedenfalls beim Evangelisten die Annahme der Wunderkraft des Herrn

voraussetzen müsse, was dann wiederum ein sehr gewichtiges Zeugniß für dieselbe wäre, recurrirt er, um einem Zwiespalt mit unserer bisher erlangten Naturerkenntniß zu entgehen, auf „das Hervorwirken höherer, schöpferischer Kräfte aus den Tiefen der Gottheit in Uebereinstimmung mit der Grundbestimmung des Weltorganismus" — auf eine so zu sagen „verborgene Natürlichkeit", und legt sich beispielsweise die Auferweckung des Lazarus (S. 378) so zurecht, daß der Herr durch eine Wirkung seiner nicht nur für das Geistige, sondern auch für das Leibliche einflußreichen Lebenskraft aus der Ferne die Folgen des Todes gehemmt habe, zur völligen Erweckung aber habe persönlich gegenwärtig sein müssen; seinerseits also eine „Steigerung des Wunders", andererseits eine „Ermäßigung". Diese ganze Auffassung, namentlich die beiden letzten Ausdrücke dürften aber den Kern der Wunderfrage verrücken. Denn es kann sich hier nur um ein Doppeltes handeln, einmal um ein wissenschaftliches Urtheil und andererseits um die naiv-poetische Anschauung; was darüber ist, resp. in der Mitte liegt, ist vom Uebel. Jenes nun muß entscheiden, ob Wunder wirklich im Widerspruch mit der richtigen Naturerkenntniß stehen, oder ob sie nicht etwa für den persönlich freien Gott als Correlat zur Freiheit des menschlichen Willens nothwendig sind; ist letzteres der Fall und somit die Möglichkeit des Wunders an sich erwiesen, so sind alle einzelnen Wunder Repräsentanten dieser Wahrheit und müssen für den praktisch-homiletisch-katechetischen Gebrauch einfach in eben der Form, in der sie uns berichtet sind, belassen werden. Die Frage, ob das einzelne Wunder nun wirklich oder sagenhaft sei, verliert an wissenschaftlichem Werth; die weitere Frage, wie es stattgefunden, ist völlig unstatthaft, da das Charakteristische der als Wunder geglaubten Thatsache eben darin besteht, daß man auf das Wie, d. h. auf zureichende Einzelgründe angesichts der einen letzten Ursache Gott verzichtet; und endlich die Frage, welches berichtete Wunder nicht mehr angenommen werden könne, kann nur nach diesen beiden Grundsätzen entschieden werden, daß es erstlich nichts Unsittliches enthalte, und daß es zweitens nicht verlange, von demselben Subjekt in demselben Moment in den gleichen Beziehungen entgegengesetzte Prädicate anzunehmen. — Was endlich das Christusbild des vierten Evangeliums betrifft, so ist bedeutsam, daß der Verf. die Idee des Logos nicht für die das Evangelium allein bestimmende hält. Denn dieselbe umfaßt theils weniger, theils mehr, als im Christusbild des Evangeliums zum Ausdruck kommt; weniger, insofern sie nicht den Gedanken der sich hingebenden Liebe — Joh. 3, 16 — enthält, mehr, insofern die weltgeschichtliche, kosmische Bedeutung des Logos an dem Jesus des Evangeliums nicht weiter zu Tage tritt. Ein wenigstens mittelbarer Zusammenhang zwischen dem johanneischen und dem philonischen Logos wird freilich angenommen, aber doch sei er modificirt durch die alttestamentliche Idee der Weisheit; und daß dieser Begriff es sei, an dem sich das Selbstbewußtsein Jesu orientirt, wird durch Vergleichung folgender Stellen sehr wahrscheinlich gemacht: Sirach 24, 20. 21. 23. mit Joh. 15, 1. 4, 10. 6, 51 f. 7, 37 f., 4, 14. 6, 35, sowie aus Matth. 11, 18 f. und Matth. 11, 28 vergl. mit Sir. 51, 30. 33. 34.

Es ist längst nicht alles Bedeutsame und Originale aus dem reichen Buche hier erwähnt. Das Gesagte aber wird genügen, zu erkennen, daß die Schrift des sinnigen, gemüthvollen Laien eine wesentliche Hülfe gewährt, um in das Verständniß des „rechten, zarten Hauptevangeliums" einzudringen.

Göttingen. Fr. Ehrenfeuchter.

Einleitung in die Schriften Alten und Neuen Testaments. Für gebildete Bibelfreunde bearbeitet von Ch. Alphonse Witz, Lic. theol.. ev.-reform. Pfarrer, A. O. k. k. Oberkirchenrath in Wien. Wien, Wilhelm Braumüller, 1876. X u. 292 SS.

Dieses Lehrbuch der Bibelkunde kann in der That allen gebildeten Bibelfreunden, besonders auch allen Lehrern an Gymnasien, Schullehrerseminarien Bürger- und Volksschulen warm empfohlen werden. In durchsichtiger Darstellung werden nach einer allgemeinen Einleitung die einzelnen biblischen Bücher (im A. T. mit Recht besonders eingehend die Propheten) behandelt, und zwar so, daß auch die kritische Frage am Schlusse eines jeden Buches in der Regel ihre Stelle findet. Während im A. T. dem Sachverhalt entsprechend die Frage nach dem Verfasser, zumal bei den historischen und didaktischen Schriften meist in suspenso gelassen wird, nimmt der Verfasser im N. T. durchweg einen sehr positiven Standpunkt ein. Nur die johanneische Abfassung der Apokalypse bezweifelt er, sowie er das Evangelium Matthäi, welchem er die Spruchsammlung des Matthäus zu Grunde liegen läßt, dem Apostel Matthäus entschieden abspricht. Dabei sind freilich überhaupt die synoptischen Evangelien im Vergleich zu den johanneischen und paulinischen Schriften in etwas ungenügender Weise besprochen.

Jedenfalls aber, wenn die Schrift im Vorworte vom Verfasser auch angehenden Theologen und aktiven Geistlichen empfohlen wird, so kann dies nur für etwaigen praktischen Gebrauch, nicht für deren Selbststudium verstanden werden. Vielmehr würde es lebhaft bedauert werden müssen, wenn Theologen durch eine solche — für ihren Zweck durchaus brauchbare — Schrift sich bestimmen lassen wollten, die Beschaffung und das Studium größerer wissenschaftlicher Werke aus dem Gebiet der Einleitungswissenschaft sich zu „ersparen."

Zeulenroda. Resch.

Commentar zu dem Evangelium Johannis. Erster Theil. Historisch-kritische Einleitung. Zweite, völlig umgearbeitete Ausgabe von F. Godet. Deutsch bearbeitet von E. R. Wunderlich, Pfarrer in Bondorf. Vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe. Hannover, Carl Meyer, 1876. 8. 188 SS.

Es freut mich, zu der früheren Anzeige des französischen Originals (s. H. I. S. 160 ff.) die Notiz nachtragen zu dürfen, daß, wie von der ersten, so nun auch von der zweiten, umgearbeiteten französischen Ausgabe fast gleichzeitig eine deutsche Uebersetzung mit Genehmigung des Verfassers erscheint. Und wie die erste deutsche Uebersetzung — „trotz der Geringschätzung, mit welcher einige das französische Werk abzufertigen gesucht haben" — fast noch schneller als die erste Auflage des Originals Absatz und Verbreitung gefunden hat: so wird gewiß auch diese zweite deutsche Bearbeitung gerade jetzt bei dem erneuten Interesse, das der johanneischen Frage sich zugewandt hat, Vielen und zumal Solchen, denen das französische Original weniger leicht zugänglich ist, um so mehr willkommen sein, je mehr es einen gewissermaßen internationalen Charakter trägt, d. h. mit gründlicher, insbesondere auch die neuesten deutschen Arbeiten eingehend berücksichtigender Gelehrsamkeit eine gewisse franzö-

fische Klarheit und Gewandtheit der Darstellung verbindet. Der unwissenschaftliche Ostracismus aber, womit manche Wortführer einer sogenannten liberalen Theologie Alles niederzuschlagen suchen, was nicht in den Chor ihrer Triumphgesänge einstimmt, darf dem Verf. um so weniger bange machen, da man auch in Deutschland allmählich den Werth der Phrase soweit kennt, um zu wissen, daß der Sieg nicht immer da, wo die größte Sicherheit und Siegesgewißheit, Wahrheit und Recht aber selten da zu finden sind, wo man am lautesten und leidenschaftlichsten sich geberdet. Seit gewisse Kritiker alle Selbstkritik so sehr vergessen haben, daß sie es als das Gewisseste unter dem Gewissen verkündigen, daß Johannes nicht in Kleinasien gewesen sei, daß das vierte Evangelium nicht von dem Apostel herstammen könne, seit man sich nicht gescheut hat, jede Anerkennung eines geschichtlichen Werthes des vierten Evangeliums als einen Mord an allen geschichtlichen und literarischen Grundsätzen zu denunciren: sind gewiß nicht Wenige in ihrem Vertrauen auf eine solche sich selbst überstürzende Kritik irre und nur um so geneigter geworden, auch wieder dem audiatur et altera pars Statt zu geben. Wer überhaupt Sinn hat für unbefangene historisch-kritische Forschung, d. h. wer nicht, ehe er sich die Probleme klar macht, mit den Resultaten abgeschlossen hat: der wird gewiß gerne in dem Kampf der Ansichten auch die Stimme eines so umsichtigen, besonnenen und doch in der Hauptsache so entschieden positiven Gelehrten vernehmen, wie es die des geehrten französischen Autors ist. „Wir unsern Theils — sagt er selbst S. VI. — sind fest überzeugt, daß sich mit dem Ausstreichen des Evangeliums Johannis aus der Zahl der echt apostolischen Schriften eine merkliche Verdunkelung des religiösen Bewußtseins der Menschheit zeigen würde. Und wenn diese Erwägung eines sittlichen Utilitarismus uns nicht bewegen würde, die Vertheidigung dieser unvergleichlichen Schrift zu übernehmen: so wären wir dazu genöthigt durch die Ueberzeugung von ihrer Echtheit, die sich uns bei jeder neuen Untersuchung immer unwiderstehlicher aufdrängt." — Als Schlußfolgerung seiner ganzen Untersuchung aber stellt der Verfasser den Machtsprüchen einer modernen Kritik, welche das Urtheil der Jahrhunderte cassirt zu haben behauptet, sein eigenes Ceterum censeo entgegen: „Die Echtheit des vierten Evangeliums hat von dem Urtheil einer wahrhaft unparteiischen und streng wissenschaftlichen Kritik Nichts zu befürchten."

Wagenmann.

Die sogenannten Pastoralbriefe erklärt von Pastor W. Bahnsen. I. Theil, enthaltend eine allgemeine Einleitung und die Erklärung des zweiten Timotheus-Briefes. Leipzig, Barth, 1876. 116 SS. gr. 8.

Der vierten Auflage des Huther'schen Commentars über die Pastoralbriefe ist die erste Abtheilung der vorliegenden Erklärung unmittelbar gefolgt. Ref. ist derselben mit den besten Hoffnungen entgegengekommen, muß jedoch leider bekennen, daß er sich in seinen Erwartungen getäuscht hat. Die ganze Schrift macht einen unfertigen, um nicht zu sagen unreifen Eindruck. Es wäre kleinlich, dem Verf. grobe Stilverstöße vorzuhalten, und auch auf die quälende Ueberflüssigkeit gewisser Redensarten, wie „Wir gehen zunächst weiter", „Kehren wir zu unserer Stelle zurück" u. s. w., soll nur aufmerksam gemacht werden mit der freundlichen Bitte,

die Lektüre der beiden noch folgenden Theile dieser Schrift durch gedrungeneren Stil angenehmer zu machen. Auch für die sehr häufigen Druckfehler wird man die Entschuldigung des Verf. anhören, obwohl man zuweilen glauben möchte, daß sie nicht auf Schuld des Setzers, sondern des Schriftstellers kommen. Anders muß man indeß über den eigentlichen Inhalt des Buches urtheilen. Der Verf. bittet freilich wiederholt um Nachsicht und erklärt bescheiden, seine Arbeit trage „Spuren, von einem Anfänger in der Wissenschaft zu stammen." Ref. meint, der Anfang in der Wissenschaft sollte nicht in Vertheidigung eines Parteistandpunktes bestehen, sondern in dem gewissenhaften Streben, das Objekt der Untersuchung lediglich um seiner selbst willen zu begreifen. Herrn B. aber scheint die zu solcher Arbeit nothwendige Gemüthsstimmung zu fehlen; wie könnten ihm sonst Bemerkungen wie S. 88, Z. 10—12 in die Feder kommen, des taktlosen Satzes S. 68, Z. 1 v. u. gar nicht zu gedenken.

Dem Verf. gelten die Pastoralbriefe für unecht; eine Vergleichung ihres Sprachschatzes besonders mit den unbezweifelt echten „Paulinen" soll dieser Annahme mehr Boden verschaffen, als sie bisher gehabt hat. 303, resp. 327 von den in den Pastoralbriefen enthaltenen Wörtern kommen bei Paulus nicht vor. Diese Thatsache im Zusammenhange mit der Beobachtung, daß die paulinisch klingenden Wörter und Gedanken aus den echten Briefen, wenngleich oft genug in Mißverstand, entlehnt sind, muß die Unechtheit der Briefe, gegen welche die „Apologetik" mit den Phrasen „Zufall" und „subjektive Ansicht" kämpft, sicher stellen. — Ref. beabsichtigt nicht, sich zum Vertheidiger der Angegriffenen aufzuwerfen, wichtiger ist ihm die Beantwortung der Frage: Wie hat B. selbst seine Aufgabe gelöst?

Der zweite Brief an Timotheus wird zuerst erklärt. Weshalb? Schwerlich, weil derselbe einen anderen Verf. haben soll als die beiden anderen Briefe (vergl. S. 7); vielleicht weil er der zuerst geschriebene ist? — Die Erklärung selbst gibt auf jeder Seite den Beweis dafür, wie gefährlich es ist, von einer durchgreifenden Sprachverschiedenheit zweier Schriften anders als auf Grund behutsamster Exegese zu sprechen. Der Untersuchende kommt in eine Jagd nach Differenzen, die ihn unlustig und unfähig macht, ruhig auf den Gedanken des Schriftstellers einzugehen. Von exegetischer Arbeit, deren die Pastoralbriefe noch so sehr bedürfen, ist hier wenig zu bemerken. Es genügt dem Verf. z. B. nachgewiesen zu haben, daß *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς* 1, 1 keine Analogie in den übrigen Briefüberschriften des Paulus habe; welche Bedeutung aber die richtige sei, muß der Leser entscheiden. Eine gründliche Auseinandersetzung mit anderen Exegeten vermißt man durchweg, besonders wenig ist auf Hofmann's Erklärungen eingegangen. — Wie der Verf. Differenzen ausfindig macht, zeigen z. B. seine Bemerkungen zu *τοῦ σώσαντος* 1, 9; Paulus schreibe das *σώζειν* nie Gott, sondern stets Christus zu; 1 Cor. 1, 21 könne dagegen nicht geltend gemacht werden. Aber weshalb denn nicht? (vgl. 2 Theff. 2, 13 ff., Eph. 2, 8). Allerdings wird Röm. 5, 9 f. (vgl. Philip. 2, 12. 1 Theff. 5, 9) das Retten Christus zugeschrieben, aber ganz in derselben näheren Bestimmtheit, in welcher es von ihm 2 Tim. 4, 18 (vgl. Röm. 13, 11. 1 Theff. 1, 10) ausgesagt wird. Ref. ist begierig, zu erfahren, was der Verf. bei Erklärung des ersten Timotheus-Briefes zu dem schon hier als unpaulinisch bezeichneten *σωτὴρ θεός* zu sagen haben wird. Daß Timotheus als *στρατιώτης* bezeichnet wird (2, 3), soll ohne Analogie sein; vgl. dagegen Phil. 2, 25,

Philem. 2. Zu 3, 1 wird bemerkt: „Mit ἐσχάτη ἡμέρα bezeichnet Paulus den Tag der Parusie, aber er gebraucht nie den Plural." Aber was soll nur daran auffällig sein, daß er eine alttestamentliche Wendung benutzt (vgl. LXX Jes. 2, 2)? Im übrigen ist mir unbekannt, daß sich bei ihm der Begriff ἐσχάτη ἡμέρα findet; den entsprechenden, ἐκείνη ἡ ἡμέρα, bietet der zweite Tim.-Brief (1, 12) selbst (vgl. auch Eph. 5, 16 mit 6, 13). Auch von einer βασιλεία Χριστοῦ soll Paulus nicht reden, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem es 4, 1 gebraucht wird; vgl. dagegen 1 Cor. 15, 24 f. — 1, 10 findet Verf. den unpaulinischen Gedanken, daß Christus nicht durch Tod und Auferstehung, sondern durch das Evangelium den Tod vernichtet und Unsterblichkeit an's Licht gebracht habe. Der Falsarius, bestrebt, sich in paulinischen Gedanken zu bewegen, mißversteht den Apostel — freilich in einer ziemlich unbegreiflichen Weise. Der Mißverstand ist indeß nur auf Seite des Exegeten; denn das artikellose καταργήσαντος hängt nicht von Ἰησοῦ Χριστοῦ ab, sondern untersteht demselben Artikel wie das auf ϑεοῦ (v. 8) sich beziehende σώσαντος καὶ καλέσαντος. Wenn der Verf. hier nicht die Absicht des Falsators hätte finden wollen, die paulinische Predigt in nuce zu geben, so würde er vielleicht die Beziehungen erkannt haben, in welchen πνεῦμα δυνάμεως V 7, κατὰ δύναμιν ϑεοῦ V. 8, δυνατός V. 12 und ἐνδυναμοῦ 2, 1 zu einander stehen und dadurch an Parallelen wie Eph. 1, 19 f. Col. 2, 12 erinnert sein. — Wie wenig B. einem fremden Gedanken gerecht werden kann, zeigt seine Auslegung von 2, 11 ff. wo er sich so verwickelt, daß er sich zuletzt nur durch eine Conjectur zu lösen vermag. Πιστὸς ὁ λόγος, V. 11, wird auf das Vorhergehende bezogen, weil γάρ folgt; eine Feststellung der Bedeutung dieser Phrase erwartet man vergebens, die Bemerkung, daß sich dieselbe bei Paulus nie finde, muß genügen. Die Worte εἰ γὰρ συναπεϑάνομεν κτλ. sollen nicht aus einem christlichen Hymnus stammen, sondern Reminiscenz von Röm. 6, 8. 8, 17 sein. Ein Beweis dafür fehlt, wie auch jede Beobachtung über die Verschiedenheit der Tempora in den vier Vordersätzen, über den Unterschied von ἀρνησόμεϑα und ἀπιστοῦμεν (beides bedeutet nichts als den Abfall von der orthodoxen Lehre). Jetzt ist Verf. rathlos, worauf er ταῦτα ὑπομίμνησκε beziehen soll, er conjicirt ὑπομιμνήσκω und gewinnt dadurch, daß dieselbe Mahnung an Timotheus in V. 14 und V. 16 ausgesprochen wird. — Ref. muß aufhören, Einzelheiten, zu besprechen, um nicht die Grenzen einer Recension zu überschreiten.

Daß die richtige geschichtliche Beurtheilung des Briefes die Baur'sche, die Polemik desselben also gegen die Gnostiker gerichtet sei betont B. auf das Nachdrücklichste, die entgegengesetzten Ansichten „kleinlicher Apologeten" wie Huther und Wiesinger ebenso bestimmt zurückweisend wie die eines Mangold, dem wohl aus demselben Grunde ein Compliment gemacht wird, aus welchem der Verf. unter den geschmähten Vertheidigern der Echtheit der Pastoralbriefe Männer wie Bleek und Reuß nicht mit aufzählt. Die Aufstellungen B.'s im Einzelnen zu untersuchen, ist hier nicht der Ort. Wohl aber verlohnt es sich, eine Aeußerung des Verf. mitzutheilen, in welcher er sich mit der wünschenswerthen Offenheit über die Art seiner objektiv-historischen Forschung ausspricht. Nachdem er nämlich die Ungeschicklichkeit der persönlichen Notizen 4, 9 ff. auf unnachahmbare Weise dargethan hat, sagt er: „Wir geben zu, daß manche der aufgestellten Hypothesen äußerst kühn sind, aber sie müssen gemacht werden, weil die Apologetik, auf die persönlichen Beziehungen pochend, von denen, die die Unechtheit unserer Briefe

annehmen, eine Erklärung fordert, wie die persönlichen Beziehungen 4, 9 ff. sollten entstanden sein."

Schließlich darf nicht verschwiegen werden, daß der Verf. auf manche Eigenthümlichkeit des Sprachgebrauchs in den Pastoralbriefen zuerst aufmerksam gemacht hat. Hierfür gebührt ihm der Dank aller derjenigen, die der Ansicht sind, daß noch nicht das letzte Wort über diese altkirchlichen Documente gesprochen sei und daß ein jeder Beitrag zu einer schärferen Auffassung ihrer Eigenthümlichkeit auch ein Beitrag zur Lösung des hier vorliegenden Problems sein werde.

Hannover. Fr. Spitta.

The Lost and Hostile Gospels. An Essay. By the Revd S. Baring-Gould, M. A. London, Williams & Norgate, 1874.

So mannigfach die Vorzüge sind, die den Namen Baring-Gould's als eines Schriftstellers schmücken, und so verschiedenartig die Gebiete, auf denen er seine Feder hat mit Auszeichnung arbeiten lassen, so vielfache Enttäuschung bringt uns das vorliegende Buch. Es ist wahr, es ist nicht ohne Schärfe und weiten Ausblick, namentlich in fließendem und höchst ansprechendem Stile geschrieben, aber die wesentlichen Anforderungen, die auf diesem Gebiete der frühen Textkritik wenigstens die deutsche Wissenschaft stellt, Genauigkeit, wissenschaftliche Vorsicht, ein gründliches Sprachwissen und eine eingehende Bekanntschaft mit dem Gegenstande und seiner — sehr umfangreichen — Literatur fehlen ihm fast ganz. Es ist deshalb mit diesem Buche ein weiterer Schritt im Gebiete der neutestamentlichen Quellenforschung und -kritik nicht gethan worden.

In der That ist nicht recht zu begreifen, warum der Verfasser nicht lieber um den Preis eines einigermaßen umfangreichen Werkes, das durch seine Seitenzahl als „Buch" aufzutreten berechtigt wäre, einzelne Abschnitte herausgenommen und sie in der Form von Monographien auf den Büchermarkt gebracht hat; wir hätten doch nicht Bemerkungen zu machen über die unwissenschaftliche Zusammenstellung von Werken, die durchaus verschiedenwerthig sind, wie die mittelalterlichen Tholedoth Jeschu, die weiter nichts sind als eine von den Juden gegen die Christen ins Werk gesetzte lächerliche Travestie der Evangelien und mehrerer — gewissermaßen — erster Werke z. B. des Hebräerbriefes.

In Bezug auf das Evangelium Marcion's hat der Verfasser nicht ohne Schärfe sich seine eigene Theorie unter discreter Benutzung seiner deutschen mitforschenden Collegen gebildet. Nach ihm war Marcion's Evangelium nicht die Quelle unseres kanonischen Lucas, noch durfte Lucas vor ihm die Priorität in Anspruch nehmen (Ritschl und Zeller, Theolog. Jahrb. 1851, 528 ff.), sondern es war eine frühere Ausgabe unseres Lucas, das kanonische Evangelium aber die zweite, die mit Hinzunahme ergänzenden, von Johannes gelieferten Materials von Lucas selbst besorgt wurde, eine Theorie, die mit der gegenwärtigen Neigung der neutestamentlichen Textkritiker, eine doppelte Edition des dritten kanonischen Evangeliums anzunehmen, zusammenzuhängen scheint, während die johanneische Theilnahme an der Arbeit durch nichts begründet erscheint. In einer bestimmten Klasse von Manuscripten kehren nämlich die Lücken des Marcion'schen Textes immer in demselben Umfange wieder, sodaß die Hypothese nicht unberechtigt erscheint, es seien die frühesten Abschriften der ersten Ausgabe jedesmal ohne diese Theile (Kindheits-, Tauf- und Versuchungsgeschichte, Jesu Einzug in Jerusalem ꝛc.) angefertigt worden, später dagegen vom Evan-

geliften die Ergänzung derselben durch die Ausgabe seines Evangeliums (des dritten kanonischen) vorgenommen worden, sodaß also Marcion's Evangelium einfach eine unvollkommene Ausgabe desjenigen des Lucas war. — Aber auch diese Combination scheint sich nicht halten zu lassen. Denn erstens sind die Auslassungen, welche bisher die Textkritik in Anspruch genommen hat, viel unbedeutender als die fehlenden Stücke bei Marcion; und andererseits ist auch an den fraglichen Stellen eine Uebereinstimmung der ersten Ausgaben nicht vorhanden, so daß z. B. Luc. 22, 20 und 24, 9 in D. und der altlateinischen Uebersetzung, die im übrigen mit Marcion übereinstimmen, fehlen, dagegen bei Marcion sich finden. —

In einem wissenschaftlichen Werke nimmt sich der Solöcismus „The Jewish Ante-Gospels" anstatt „Anti-Gospels" auf den ersten 30 Seiten auch sonderbar aus. W. Sanday nennt ihn in der „Academy" freundlich genug immer noch eine „barbarische Composition" und wenn der Fehler auf Seiten der Correktur lag, so mochten der Verleger und Verfasser sich zu einem Neudruck der ersten 1½ Bogen entschließen; wir wollen hoffen, daß „Schneckenburg" (S. 223) für „Schneckenburger" und „ἀδικαίῳ" (S. 269) auch nur der Flüchtigkeit der Correktur zuzuschreiben sind. Die „Nazarener" als Name für die petrinische Partei der apostolischen Kirche hat doch auch nur die Autorität des Verfassers für sich, da man bei diesem Namen an die eine Richtung der ebionitischen Sekte nach allgemeinem kirchengeschichtlichen Sprachgebrauch denkt. — Zu beklagen ist neben diesen untergeordneten Punkten namentlich auch die Spärlichkeit der Verweise an die Quellen; einmal läßt dieser Mangel einen fortwährend im Dunkeln, welchen Werth man den ausgeführten Sätzen und Ansichten Baring-Gould's zuzumessen hat, ob seine Autoritäten etwas gelten, und andererseits weiß man gegenüber den umfassenden Arbeiten deutscher Gelehrten auf diesem Gebiete nie, in wie weit der Verfasser oder sein Gewährsmann redet. Das Buch verdient deshalb auch nur in soweit eine Empfehlung, als es, ohne den Vorzug eigener Studien, eine faßliche und geschickte Uebersicht über die höchst interessanten, strittigen Fragen in fließender und anziehender Form gibt.

Dresden. Buddensieg.

Outlines of Hebrew Grammar by Gustavus Bickell, D. D., professor of theology at Innsbruck. Revised by the author and annotated by the translator Samuel Ives Curtiss, Ir., Doctor of Philosophy, Leipzig. With a litographic table of semitic characters by Dr. J. Euting. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877. in 8°. pp. XIII and 140.

Dieser Grundriß aus der Feder eines Gelehrten, der sich längst als sehr tüchtigen Orientalisten vielfältig bewährt hat, ist weniger für Anfänger bestimmt, sondern will in das sprachwissenschaftliche Verständniß der hebräischen Sprache einführen, etwa als Grundlage für Vorlesungen. Durchweg finden wir daher Bezugnahmen auf die Ergebnisse der semitischen vergleichenden Linguistik, namentlich in der Phonologie und Etymologie. Durch Uebersetzung dieses Grundrisses hat daher Dr. Curtiß sich gerechte Ansprüche auf den Dank seiner Landsleute erworben. Allein auch abgesehen hiervon hat diese Uebertragung den Werth einer zweiten verbesserten Auflage. Der Autor hat das Büchlein durchweg revidirt und

verbessert; der Passus über die Accente (§ 18—20), eine ungemein bündige, klare und sehr präcise Darstellung, ist aus der Feder von Franz Delitzsch, und die angehängte sehr ausführliche Tafel der ägyptischen (diese von Ebers) und vor Allem der semitischen Charaktere rührt von der bekannten Meisterhand Euting's her, nicht zu vergessen der vielen interessanten und feinen Noten, die der Uebersetzer hinzufügte. — Was den Inhalt der Schrift selbst betrifft, so möchten wir z. B. fragen, ob es wohlgethan war, nur jene zehn Paragraphen über die Syntax hinzuzufügen, welche doch kaum das Allgemeinste andeuten können, selbst nicht die eigentliche Grundbedeutung des Perfects und Imperfects: es ist zugleich zu viel und zu wenig. Die Behauptung in § 3, daß „Nichts die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges aller Sprachen verbiete", dürfte kaum in solchen Grundriß gehören und enthält doch unter allen Umständen zu viel: eher ließe sich sagen, die Verschiedenheit der Sprachen schließe die Möglichkeit ursprünglicher, wenn auch weit vorhistorischer Zusammenhänge nicht aus, wofür denn die Note einträte mit der Behauptung, daß Isolation, Agglutination und Inflection sich nicht völlig ausschließen, sondern eher als successive Entwickelungsphasen der Sprache anzusehen seien. Unter den „Archaismen" der Sprache „der ältesten mosaischen Periode" die Infinitive der ל״ה auf einfaches ô oder Formen wie n'tôn aufzuführen, scheint mir etwas kühn zu sein (mindestens läßt sich das Archaistische weder aus dem Vorkommen solcher Formen selbst, noch auch glottogenetisch erhärten), vollends nun die häufigere Anwendung der defectiven Schreibweise. Diese gehört ja an sich nicht zu der Sprache, sondern fällt in die Art der schriftlichen Ueberlieferung — ein Punkt, der übrigens noch genauerer Aufhellung bedarf und freilich indirekt für die Sprachentwickelung Aufschlüsse verheißt. Mindestens die richtige Fragestellung ist doch schon vorbereitet durch die Andeutungen in Wellhausen's Schrift „über den Text der Bücher Samuels" und namentlich von Nöldeke in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1873, I. S. 120 f. — Nach § 8 soll in der babylonischen Gefangenschaft das Hebräische durch das „Chaldäische" ersetzt worden sein. Verfasser und Uebersetzer weisen sichtlich das Buch Daniel dem sechsten und das Buch Esra, so wie es heute vorliegt, der Mitte des fünften Jahrhunderts vor Christi zu. Allein selbst in diesem Falle ließe sich jene Behauptung doch höchstens in der Form verantworten: während und nach dem Exile seien die Israeliten mit dem Aramäischen derartig bekannt geworden, daß Bücher, in dieser Sprache verfaßt, auf Verständniß und Verbreitung im Volke zählen konnten. „Die Thatsache, — heißt es dann weiter, — daß die Schriftsteller nach der Gefangenschaft ein besseres Hebräisch schreiben als die kurz zuvor, beweist, daß sie in einer todten Sprache schrieben und sich an classische Muster anzuschließen suchten." Und dies soll auf Haggai, Sacharja, Maleachi, den Chronisten, selbst den Verfasser des Koheleth passen? Wo bleibt hier die „todte Sprache?" In § 9 fehlt unter den ersten Grammatikern Pellicanus (dessen Grammatik wirklich erschienen und noch vorhanden ist); statt des Todesjahres von Reuchlin wäre das Jahr wohl zu bezeichnen gewesen, in welchem die rudimenta erschienen. Daß für die Behauptung des Alters und der Correktheit der hebräischen Vokalisation grade „John Buxtorf, senior" angeführt wird, erscheint auch nicht recht verständlich. Zwar rieth derselbe (c. 1620) dem Cappellus von der Veröffentlichung seiner bekannten Schrift ab; aber eine Gegenschrift gegen Cappellus erschien doch erst 1648 von J. Buxtorf fil. und diese ist

in der That für das ganze folgende Jahrhundert schier kanonisch gewesen, wie dies noch die grade hundert Jahre später (1748) erschienene 2. Aufl. der critica sacra von J. G. Carpzov deutlich zeigt, in welcher jene These wohl zuletzt in ihrer ganzen Alterthümlichkeit und Bestimmtheit auftritt. Interessant ist die Ansicht Bickell's, daß nicht (wie Kopp und Hupfeld meinten) eine allmähliche Umbildung der althebräischen in die neu-aramäische Schrift stattgefunden habe, sondern eine bewußte absichtliche Substitution der einen Schriftart durch die andere. Hier wäre größere Deutlichkeit erwünscht. So weit es sich um die Ausbildung der Schriftzüge selbst handelt, gesteht man heute wohl allgemein zu, daß nicht die altphönizische Schrift die nächste und alleinige Vorstufe der Quadratschrift gewesen, sondern daß die letztere aus einer besonderen, auf aramäischem Boden längst vorhandenen Schrift hervorgegangen sei. Ebenso gewiß aber ist der Wechsel im Gebrauche beider Schriftarten sehr allmählich vor sich gegangen; und die Anwendung der Quadratschrift ist nicht „spätestens" in's 2. Jahrhundert zu setzen, sondern frühestens. Ausführliche Besprechung einzelner grammatischer Punkte würde zu weit führen. — Diese Ausstellungen an der Genauigkeit des Ausdrucks schädigen indeß nicht den Werth des Dargebotenen, zumal ja ohnehin auf mündliche Ergänzung durch den Lehrer gerechnet ist.

Tübingen. L. Diestel.

L'Exode et les monuments égyptiens. Discours prononcé à l'occasion du congrès international d'orientalistes à Londres par Henri Brugsch-Bey. Leipzig, J. C. Hinrichs 1875. in 8°. pp. 35.

Der Verfasser gibt zuerst einen Ueberblick über den nördlichen Theil Aegyptens auf Grund seiner langjährigen Studien über die alte Topographie des Landes. Das biblische Hauptinteresse haftet aber an seiner Vermuthung über den Weg, den die Israeliten zuerst genommen haben. Er combinirt hiermit den Bericht eines Palastbeamten zu Ramses (Tanis), der auf einem Papyrus des britischen Museums enthalten ist, über seine Verfolgung zweier entlaufenen Sklaven. Am ersten Tage sei er nach Sukot gekommen, am dritten nach Khetam. Hier trifft ihn die Nachricht, jene Flüchtlinge hätten „das Land der Mauer" überschritten, im Norden von Migdol. Drei Stationen stimmen mit dem Zuge der Israeliten überein. Stimmt jenes zu 2 Mose 13, 20, so fügt sich das Migdol schwerer, welches in der Nähe des Meeres gelegen haben muß, nach 14, 2; überdies gab es viele Städte dieses Namens: daher bezeichnet jener Bericht es als Migdol des Königs Seti Menephtah. Eine Uebereinstimmung in den Zeitdistanzen läßt sich nicht geltend machen, da jedenfalls das Volk langsamer gezogen ist, als ein einzelner Beamter und unsere Quellen Zeitangaben hierbei nicht enthalten. — In Succoth findet Brugsch-Bey den setroitischen Nomos, so genannt, weil die arabischen Stämme hier seit langer Zeit in Zelten zu siedeln pflegten. Khetam nimmt er als Grenzbefestigung, von der denn auch ein Theil der jenseitigen Wüste den Namen erhalten hätte. Er läßt die Israeliten zwischen dem See von Menzaleh und dem Birket Balah hindurchgehen: diese sind aber auf der beigegebenen Karte durch einen Meeresarm verbunden — wie kam das Volk da hinüber? Vollends in der Nähe der Stadt Thabenet oder Daphnai? — Nun ging der Zug nicht

südlich, sondern nordöstlich, nicht an's rothe, sondern an's mittelländische Meer unweit Pelusium vorüber auf die schmale Nehrung, welche den sirbonischen See von dem Mittelmeere trennt, ein höchst beschwerlicher Sandweg, der gleichwohl die regelmäßige große Heerstraße nach Palästina gewesen sein soll. (Damit stimmt nicht 2 Mose 14, 3 die Nachricht an Pharao, Israel habe sich „in der Wüste" verirrt, was unbegreiflich, wenn das Volk die gewöhnliche Hauptroute eingeschlagen hatte. Noch weniger läßt es sich mit 13, 17 vereinigen: denn eben dieser Weg führte direkt „in der Philister Land"; die Aenderung dieses Weges erfolgte aber nicht hinter Pichachiroth und Migdol, sondern bereits hinter Succoth, so daß schon Etham nicht mehr auf dem Hauptwege nach Palästina, sondern näher dem Sinaigebirge zu suchen wäre). Jene Nehrung nun, die sich bis zum Mons Kasios hinzieht, enthält unergründliche Fluthsandtiefen, bekanntlich eine schlimme Gefahr auf allen Nehrungen. Da nun jene Abgründe ägyptisch Khiroth heißen sollen, so wäre hierin das Pi-hachiroth der Bibel gefunden. Von diesen Gefahren haben nun die Israeliten nichts geahnt, weder vorher noch nachher; wunderbar sind sie ihnen entronnen, und diese Bewahrung gilt ihnen, den achtlosen, nicht einmal als besondere Gottesthat. Die Aegypter setzen nach, versinken aber nicht in jenen Tiefen, sondern kommen in einer Hochfluth um, welche die ganze Nehrung überschwemmte. Und hier sollte der Hauptweg nach Palästina gegangen sein, wo dergleichen stets vorauszusehen war? — Gut, Israel kommt ungefährdet durch Sand, Fluth und Aegypter nach dem Mons Kasios, das mit „Baalzephon" identisch sein soll. Nun war es vor den Aegyptern sicher. Doch nein — hier gerade nimmt Moses nicht etwa den nordöstlichen Weg (der hätte in's Philistäerland geführt), nicht den östlichen, direkt auf jenes Kades-Barnea zu, wo das Volk später so lange Zeit zubrachte und dem es dort nahe war, — sondern biegt plötzlich nach Süden, ja nach Südwesten ab, wieder Aegypten zu, um der Bibel gemäß an's Ostende des Meerbusens von Suez und in das Sinaigebirge zu gelangen. Denn daß jenes „Umwenden" in 2 Mose 14, 2 sich nicht hierauf beziehen könne, da es vor die Katastrophe fällt, haben wir oben bereits bemerkt. So interessant daher auch Alles ist, was Dr. H. Brugsch-Bey für die ägyptische Topographie beibringt, so lernen wir aus seiner Hypothese jenes denkwürdige Ereigniß des „Exodus" doch nicht besser verstehen als früher. Die Ansicht, daß der Durchzug auf jener breiten Bodenwelle zwischen der Südspitze des Birket Timsah und dem heutigen Nordende des Meerbusens von Suez vor sich gegangen sei, zu einer Zeit, da das Meer noch weiter nach Norden sich erstreckte und demgemäß jede Tiefebbe jene Bodenwelle zur breiten Furt machen mußte, halten wir noch immer für die wahrscheinlichste Erklärung, da bei ihr das volle Maß der religiösen Beleuchtung (wohlgemerkt — nicht nach heutigen Doctrinen, sondern nach der Anschauung des Alten Testaments), als That göttlicher Providenz, anzuwenden möglich war, wie es in dem Alten Testament durchweg geschieht. Denn jenes ängstliche Lauern, um durch möglichst weite Zurückschiebung der caussae secundae dem göttlichen Walten Raum zu schaffen, ist den großen und weiten Gesichtspunkten der prophetischen Erzähler, vollends der eigentlichen Propheten selbst, gänzlich fremd und bezeichnet vielmehr ein Zurücksinken in die mehr volksthümliche Form der Ueberlieferung, welche eine stark sinnliche Spannung der Gegensätze liebt. — Eine Förderung unseres Verständnisses der Sache selbst könnte nur auf dem doppelten Wege möglich sein: entweder so, daß die topographischen Ortsbestimmungen sich mit den Andeutungen der Erzählung der-

gestalt decken, daß es evident wird, der biblische Berichterstatter habe gerade dieses Ortsbild vor sich gehabt; — oder aber so, daß, abgesehen von dem Berichte, aus allgemeinen historischen Rücksichten eine gewisse Darstellung das Licht größter Wahrscheinlichkeit empfinge. Aber weder das Eine noch das Andere scheint uns jene anfangs bestechende Deutung zu gewähren.

Tübingen. L. Diestel.

Dr. Martin Luther's erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516. Nach der eigenhändigen lateinischen Handschrift Luther's auf der kgl. Bibliothek zu Dresden, von Lic. theol. Johann Karl Seidemann, Past. emer. Dresden, R. v. Zahn's Verlag, 1876. 2 Bände. SS. XXI, 470, 407.

Diese „mit Unterstützung des königl. (sächsischen) Ministeriums und der Generaldirektion der königlichen Sammlungen für Kunst und Wissenschaft" aus einem eigenen Manuscript Luther's herausgegebenen Vorlesungen bereichern unsere Kenntniß des großen Reformators gerade für die Zeit vor 1517 in einer höchst dankenswerthen Weise, wozu Riehm's bekannte Publikation (initium Theologiae Lutheri, Halis 1874, vgl. Theol. Studien und Kritiken 1875, S. 113—129) den ersten Schritt gethan hatte. Die Ausgabe des Verfassers umfaßt die Erklärung von Ps. 1—125 und gibt uns das Original in der genauesten Weise wieder, hie und da kleine Berichtigungen (wie z. B. I, 5 leviter statt lenitur) einstreuend, an anderen Stellen die Eigenthümlichkeit der Ausdrucksweise durch ein (so) hervorhebend. In der reichhaltigen Einleitung trägt er die Notizen über diese Psalmenvorlesung, die Luther bald nach seiner Doktorpromotion (Okt. 1512) begann, zusammen. Während nach Luther's Aeußerungen diese die erste war, stellen Melanchthon und Matthesius, offenbar irrthümlich, die über den Römerbrief voran. Zum zweiten Mal hat er die Pss. 1519 ff. interpretirt. Inhalt und hermeneutische Form sind bei dieser vorliegenden ersten Erklärung wohl zu scheiden. Was die letztere betrifft, so bewegt sich Luther zwar noch wesentlich in den alten Formen der Allegorie; der mystische und namentlich tropologische Sinn erschließt für ihn eigentlich erst den wahren Gehalt. Er sagt selbst: omnia allegorizabam, post per epistolam ad Romanos; formell geschieht es etwa ähnlich wie bei Turrecremata, den er wohl kennt. Indeß geht er doch häufig auf das Hebräische zurück, öfter als späterhin: hier schimmert Reuchlin's Methode etwas hindurch, den er bisweilen erwähnt. Die Einwirkung von Nicolaus von Lyra ist weniger bedeutend, als man gewöhnlich annimmt; dem Paul von Burgos schließt er sich häufiger an. Ueberhaupt berücksichtigt er die Vorgänger bedeutend; gleichwohl wird diese freigewählte Gebundenheit sehr häufig durch den Trieb nach originaler Selbständigkeit durchbrochen, schon weil er mit dem ganzen Geist der ihm vorliegenden Erklärer nicht harmoniren konnte. Das mnazeach wird zu IV, 1 ausführlich erörtert: er entscheidet sich für incitabulum, invitatorium, provocatorium; die Psalmen sollen ein calcar spiritus sein und devotionem et affectionem cordis befördern. Gleichwohl sucht er seine Erklärung mit der in finem (LXX) und ad victoriam (Vulg.) auszugleichen: es heiße invitatorium, aber invitans efficaciter in victoriam et finem intentum. Auch führt er mehrfache Ansichten über michtam zu XVI, 1 an, ohne zu discutiren; schon hier scheint

ihm die des Paulus Burgensis passend, mehr noch die von Cassiodor: nobile, insigne; aus beiden ging die Uebersetzung „ein gülden Kleinod" hervor. Zu Ps. LVI (hebr.) bezieht er es auf Christus; das Gold ist seine Gottheit; das Zeichen das Kreuz. Auch die Erklärung von Hieronymus: humilis et simplex wird auf Christum bezogen. Ps. IV, 9 soll de morte et sepultura Christi weissagen, ähnlich wie der beatus vir in I, 1 nur der primogenitus in fratribus sein kann. Denn warum sollte David seinen eigenen Tod und sein Begräbniß so deutlich hervorheben? Dazu lag kein Grund vor; er muß also de dormitione mirabili reden. Zu Ps. CX betont er weniger die Größe Christi; V. 1 sunt verba carnis subjugatae. Wer früher ein Sklav in Sünden war, sitzt jetzt zur Rechten Gottes, sedet in pace conscientiae. Die Feinde sind die domestici sensus: subiguntur per fidem Christi, aber nicht uno die sed adsiduo usu. Bei V. 2 kommt er dann näher auf Christus. Die virga virtutis ist das Evangelium — emittet ex Zion — ex oblivione producens in intellectum presenter considerandum. Die ganze Geschichte des Exodus geht auf die unverständigen Juden (I, 416): an ihnen wurde mystice erfüllt, was dem Pharao literaliter begegnete. Die Combination zwischen entlegenen biblischen Ausdrücken ist oft ganz überraschend; die Erörterungen verrathen den Schüler der Scholastiker —; so hatte er ganz Recht zu sagen: In allegoriis cum essem monachus fui artifex. Ganz charakteristisch für diese Auslegungsweise ist es auch, daß eine Mehrheit überlieferter, oft sehr verschiedener Ansichten keineswegs zur kritischen Auswahl reizt, sondern nur zu allseitiger Bejahung. Daher auch bei Luther nach solchen Zusammenstellungen nicht selten: Vera sunt haec omnia. — Was aber die religiöse Anschauung betrifft, so finden wir hier überall, oft in der Raupenhülle spitzfindiger Gruppirungen, die echt evangelische Lehre. Die misericordia Dei steht durchweg im Mittelpunkte; das laborare in operibus ist der jüdische Irrthum, der unaufhörlich gerügt wird; erst der Glaube an Christus und seine Gerechtigkeit gibt uns wahren Frieden und Freiheit von der Knechtschaft des Gesetzes. Er stimmt hierin mit Bugenhagen's Psalmenerklärung (1523), der die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben überall findet, nur noch viel bestimmter dogmatisch formulirt, aber auch um Vieles eintöniger und weniger mannigfaltig als bei Luther. Und obgleich dieser die Allegorie viel stärker walten läßt als Bugenhagen, so verliert er doch lange nicht in dem Grade, wie der letztere, die Fühlung mit dem hebräischen Original, das in Zweifelsfällen für ihn stets den Ausschlag gibt. Allein gerade das vorliegende Werk mit der geistvollsten und am meisten evangelisch gearteten Erklärung des ganzen Mittelalters (denn dahin gehört sie noch in hermeneutischer Beziehung) zeigt die Schäden dieser Interpretationsweise recht deutlich — bei all ihrem Streben, von der Fülle und Tiefe des Schriftgehaltes nichts zu verlieren, und der schönen Ungeduld, das Wort des Lebens zu reichlicher Erbauung zu verwerthen. Dieser zwiefache Trieb zerstört alle Bestimmtheit des Sinnes und schädigt stark jene Objektivität, die ihr doch als direkter Gottesoffenbarung in erster Linie zukommen soll. Dadurch geräth diese ältere Methode, sammt all ihren späteren Nachklängen bis heute, in ein Dilemma, das nur durch die neuere sorgfältige Scheidung des ursprünglichen Sinnes, der religiösen Bedeutung und der praktischen Nutzbarkeit dieses Inhalts gelöst werden kann.

Tübingen. L. Diestel.



Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie. Nebst Analyse einer Auswahl von Psalmen ꝛc. ꝛc. Von Dr. Julius Ley, Oberlehrer am königl. Gymnasium zu Saarbrücken. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1875. IX und 266 SS.

Der Verfasser, welcher sich mit Scharfsinn und beharrlichem Eifer seit langer Zeit dem Studium der hebräischen Metrik hingegeben und in kleineren Schriften und längeren Aufsätzen deren Ergebnisse veröffentlicht hat, bietet uns in vorliegendem Werke eine ausführliche Darlegung seiner Gesammtansicht, welche jedenfalls geeignet ist, die Aufmerksamkeit aller Mitforscher auf diesem sehr schwierigen Gebiete zu heischen. „Die Wichtigkeit der Entdeckung — sagt er selbst in der Vorrede — braucht weiter nicht hervorgehoben zu werden, da sie nicht nur die Kunst der hebräischen Poesie in ein neues Licht stellt, sondern auch zum Verständniß der Dichtungen im Ganzen wie in den einzelnen Stellen vielfach förderlich ist."

Mit Recht legt er die überlieferte masorethische Accentuation nicht ohne Weiteres zu Grunde. (Doch wird seine Rüge gegen Bär's Editionen S. 24, derselbe befolge darin seine Regeln von der Makkeffetzung nicht, zurückgewiesen von Franz Delitzsch in der Vorrede zu Bär's Liber Jobi, p. VII, Nota 1). Die Recitationen, Gesänge, Gebete, überhaupt der feierliche Synagogalvortrag — Alles dies mußte auf den ursprünglichen, in der lebenden Sprache vorhandenen Tonfall ändernd einwirken. Wie aber alle Sprachen in Festhaltung der ursprünglichen Tonsilbe eine besondere Zähigkeit aufweisen, so zeige sich dies auch in der vorliegenden Accentuation und werde bestätigt durch die zahlreichen poetischen Endungen, welche als Bestandtheile des Consonantentextes einen sichern Halt gewähren. Daß es aber einen scharf ausgeprägten Wortton gegeben habe, beweise die ganze Art der Vokalisation, welche sich nur aus dieser Annahme erklären lasse. Diese Tonsilbe fällt mit der „begrifflich bedeutsamsten" zusammen (wie im Deutschen). Von hier aus könne man eine fünffache Betonung der Silben unterscheiden. Das einsilbige Begriffswort hat den Hochton, den jedoch die einsilbigen Partikeln und Pronomina nur selten erhalten. In den mehrsilbigen Worten können eine oder mehrere nicht betonte vorangehen, was der Verfasser das Gesetz der Ascendenz nennt. — Das Ganze, in welchem „ein Metrum" regelmäßig wiederkehrt, ist ein Vers. Aus jenem Prinzipe folgt richtig, daß derselbe nur nach Hebungen, nicht nach Silben gemessen werden dürfe. Eine Zeile von 8 solcher Hebungen nennt er einen Oktameter; sie bildet den Rhythmus des ältesten hebräischen Verses, kann sich in zwei Halbzeilen zu je 4 Hebungen gliedern oder (dann als Dekameter) in jeder Zeile um Eine Hebung erweitern. Am häufigsten erscheint aber der Hexameter mit sechs Hebungen, meist auf zwei Halbzeilen vertheilt, wohl auch um eine Halbzeile verlängert oder um eine Hebung verkürzt, woraus der Pentameter, der in der elegischen Dichtung herrscht, hervorgeht. — Das „Distichon" ist die Verbindung des Oktameters mit dem Hexameter; doch kann auch auf die Halbzeile des Oktameters die des Hexameters folgen. Die dichterische Freiheit gestattet nun die mannigfaltigsten Zusammensetzungen jener Halbzeilen. — Durch die Zusammenstellung mehrerer Verse entsteht eine Strophe, die an dem Sinne, an den Kehrversen (die aber nur selten zur Strophe selbst gerechnet werden), an der Katalexis am Ende, vorzüglich an dem

Selah zu erkennen sei. Das letztere sei stets Strophentheiler; nur Ps. 67, 2 stehe es nicht an der richtigen Stelle, wie es da auch in Handschriften fehle.

Aus öconomischen Gründen hat der Verfasser darauf verzichtet, im zweiten Theile eine Analyse sämmtlicher Psalmen und der andern strophischen Dichtungen zu geben, sondern erläutert seine Theorie nur an einer beschränkten Auswahl.

Eine ausführliche Kritik dieser Ansicht verbietet sich von selbst durch den unserer Anzeige zugewiesenen Raum; dazu wäre eine längere Abhandlung nöthig. Daher können nur wenige Bemerkungen eine Stelle finden. Nach den bisherigen Anschauungen wurde als metrische Einheit entweder eine abgeschlossene Sinngruppe (meist mit dem masorethischen Verse zusammenfallend) gedacht, also einschließlich der steigenden und sich senkenden Rhythmusglieder, oder diese letzteren selbst (Stichos) galten als Einheit, sofern sie selbständige Steigungen oder Senkungen darboten — ein Unterschied, der eigentlich nur bei der Strophenzählung sich bemerklich machte. Die Gleichheit der Strophen bezifferte sich dort nach der gleichen Anzahl der Verse, hier der Stichen. Unser Verfasser schließt sich scheinbar dem ersten Prinzipe hinsichtlich der Strophenzählung an, geht aber weiter als das zweite Prinzip, sofern er eine nachweisbare Gleichförmigkeit und Gesetzmäßigkeit in der Größe jener Sinngruppen („Verse") behauptet, die in der gleichen Anzahl von Hebungen sich kundgeben soll. Für ihn spricht nun auf den ersten Blick die unleugbare Thatsache, daß die Dichter sich offenbar gegen die Länge der Verse, selbst der Zeilen keineswegs gleichgültig verhalten; offenbar erstreben Viele eine gewisse Ebenmäßigkeit. Erweist sich nun ferner dieses Ebenmaß als eine wenigstens prinzipielle Gleichförmigkeit, so liegt in solcher Thatsache ein starkes Indicium, es werde sich hier auch um eine bewußte Gesetzmäßigkeit handeln, deren Aufsuchung dann des Forschers Scharfsinn reizen dürfte. Fraglich ist nur, ob der Nachweis für jene grundlegende Thatsache in dem Maße erbracht ist, daß man an Entwerfung metrischer Gesetze sich wagen dürfte. Und dies dürfte in der That noch Bedenken erregen. Diese angeblichen „Gesetze" sind nämlich so mannigfach, daß sie die Evidenz jener Gleichförmigkeit stark einschränken. Daß diese Evidenz durch die „Substitution" und „Compensation" bedenklich gefährdet wird, ist anderswo (durch Budde und Riehm) dargelegt worden. Aber ein Hexameter, der bald (katalektisch) um Eine Hebung sich verkürzen oder um eine solche sich verlängern kann, ohne daß diese Aenderungen in der Strophenbildung (letzteres in der vierten Zeile der Nibelungenstrophe) als durchgängige Eigenthümlichkeit festgehalten würde, hört eben auf ein Hexameter zu sein und wird zum Pentameter resp. Heptameter. Nicht minder bedenklich ist es, wenn ein Oktameter Einen Vers umfaßt, während seine rhythmische Theilung stark variiren kann. Meiner metrischen Ueberzeugung nach liegt ein sehr verschiedener Rhythmus vor, wenn jene Gruppe von 8 Hebungen sich in 4 und 4 und wenn sie sich in 5 und 3 gliedert (z. B. Ps. 6, 3. 9. und 6, 11). Noch tiefer greift der Unterschied ein, wenn der Oktameter in zwei oder in drei Theile geschieden auftritt. Eine rhythmische Gleichheit in Hebungsgruppen, die sich in 2, 3, 3 gliedern, und solchen, welche 4 und 4 aufweisen, vermag ich nach jenem Prinzipe nicht zu finden. Beherrscht dasselbe aber nicht die Rhythmusglieder und erzeugt hier die auffallendste Regelmäßigkeit, so wird man an dem metrischen Prinzip selbst irre. Indem der Verfasser größere Ganze (Verse) als Objekte der Zählung der Hebungen nimmt, gelingt ihm freilich ungleich leichter der Nachweis der Gleichheit; dafür aber geht

er damit zu einer Anschauung über, welche (in der Form der Silbenzählung) nur auf einem Boden Fuß fassen kann, wo kein fester Wortton (als Hebung gerechnet) das Metrum beherrscht. Dies ist bekanntlich im Französischen der Fall, wo zwar die neuesten Grammatiker einen wirklichen Wortton (accent tonique) einräumen, der jedoch sofort dem rhetorischen Bedürfnisse weicht. — Endlich steigen noch mehrfach Zweifel über die Art der Zählung selbst auf, wie wenn z. B. in Ps. 94, 12 (S. 146) das אשרי־הגבר nur Einen Hauptton erhält, aber Ps. 127, 5 (S. 148) mit zwei Hebungen bedacht wird, da die Setzung des Makkeph im ersten Falle doch keine Instanz bildet. Warum erhält אַל in Ps. 6, 2 (S. 244) im zweiten Gliede eine Hebung, nicht aber im ersten? Threni 1, 13 erhält die Gruppe לא־אוכל־קום nur Eine Hebung. Und daß ein הִנֵּה (127, 3) ganz tonlos sein könnte, ist doch sehr fraglich; auf die Schwankung in den „tieftonigen“ Silben weist Verfasser selber hin; ein Gleiches ist wohl der Fall bei der richtigen Anerkennung eines „musikalischen“ Accentes. Doch müssen wir abbrechen, um mit der Anerkennung zu schließen, daß der Verfasser eine sehr schwierige Frage mit großer Umsicht und eindringendem Scharfsinne behandelt hat und daß, falls sich eine feinere Gesetzmäßigkeit in der Form der hebräischen Poesie finden lassen sollte, sie gewiß eher auf diesem als auf anderen bisher betretenen Wegen gefunden werden wird.

Tübingen. L. Diestel.

Abraham Geiger's Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums, herausgegeben von Ludwig Geiger. Berlin, Louis Gerschel's Verlagsbuchhandlung, 1875. 8⁰. 213 SS.

Der verstorbene jüdische Gelehrte A. Geiger hat sich bei Lebzeiten durch mannigfache Schriften, namentlich durch sein Hauptwerk über die Urschrift der Bibel und ihre Uebersetzungen in so hohem Grade verdient gemacht, daß der Plan, seine nachgelassenen Schriften gleichfalls zu veröffentlichen, nur auf freudige Anerkennung und auf Dank rechnen konnte. Die vorliegende Schrift ist ein Abdruck aus dem zweiten Bande jener Werke und enthält die Vorlesungen, welche A. Geiger an der jüdisch-theologischen Fakultät in Berlin im Sommer 1872 gehalten hat.

Schon die einleitenden Bemerkungen sind interessant, weil sie nur für rein jüdische Kreise berechnet erscheinen. Sie lösen uns das Räthsel, warum eine wirkliche Mitarbeit zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten trotz umfangreicher Uebereinstimmung in wissenschaftlichen Grundsätzen dennoch sich nur in sehr dürftigem Maße zu bilden vermag. „Des Judenthums Gedanke (S. 5) war ein allgemein umfassender und mußte . . als gesunde Volksindividualität sich ausprägen, die einerseits die Menschheit ganz in sich realisirt sieht und dennoch (oder soll es „demnach“ heißen?) die ganze Menschheit außer sich zu umfassen trachtet.“ (Dunkel bleibt hierbei, wie ein Volk, welches bereits die Menschheit in sich realisirt sieht, nicht abstoßend auf andere Völker wirken müsse, die den gleichen Anspruch erheben: leichter verständen wir den Verfasser, hätte er aus jener jüdischen Selbstanschauung das römische Urtheil erläutert: sie seien ein odium generis humani).

„Das Christenthum (S. 7) ist die echte Mutter der Mystik und Romantik; das Judenthum hingegen ist klar, concret, lebensfrisch und lebensfroh, geistdurchdrungen, die irdische Welt nicht verleugnend, sondern verklärend, an ein bestimmtes Volk mit seiner Sprache und Geschichte sich anlehnend und doch die Menschheit umfassend." Wir begreifen jetzt, warum man die Arbeiten der christlichen Gelehrten nahezu völlig unbeachtet läßt oder sie mit größter Verachtung behandelt.

Die „Wissenschaft des Judenthums" muß ein dreifaches Gebiet darstellen: das sprachwissenschaftliche, das literaturhistorische, das philosophisch-religiöse.

Der Verfasser giebt eine kurze Darstellung des Wesens der hebräischen Sprache, welche wie ein „jugendfrischer Mann" zwischen dem Arabischen, das einem unreifen Jünglinge gleicht, und dem Aramäischen, dem „abgelebten Greise", steht. (Wenn letzteres richtig, wohin gehört alsdann die Sprache des Talmud?) S. 20: „Die Geschichte der grammatischen und exegetischen Behandlung der Bibel ist zugleich ein volles Spiegelbild der Geschichte des Judenthums." S. 27: „Von der Mitte des 13. Jahrhunderts an ermattet das Mittelalter völlig; man nagt an den überkommenen Resten philosophischer Anschauung; man verunstaltet sie durch phantastische Mystik; man verehrt sklavisch die Satzung als das Höchste und erbaut sich an der Abenteuerlichkeit der Legende; die Sprachbehandlung liefert das treueste Abbild. Wo die grammatische Kenntniß nicht ganz abhanden gekommen, wird sie logischen Formeln unterthan; im Allgemeinen ist wieder alle Erkenntniß der Sprachgesetze geschwunden und die Bibelerklärung geht in den Banden des Talmud und der Midraschim einher; Raschi wird Alleinherrscher, weil er davon einen Auszug gibt; alle Andern sind fast vergessen, so daß erst die Gegenwart eine große Anzahl derselben fast wieder neu entdecken mußte." „Der Einzige, der bisher etwas Tüchtiges geleistet, ist Samuel David Luzzatto († 1865)."

Das „literaturhistorische" Gebiet, kurzweg Geschichte des Judenthums genannt, zerfällt in vier Perioden. Die erste ist die der freien schöpferischen Gestaltung oder der Offenbarung, die zweite ist die der Tradition und geht bis zum Abschlusse des babylonischen Talmuds; die dritte ist die der starren Gesetzlichkeit oder der Casuistik, der Zusammenfassung des Ueberkommenen; die vierte ist die der Befreiung durch Vernunftgebrauch und geschichtliche Forschung oder die Periode der Kritik, sie beginnt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts.

In der ältesten Periode will er namentlich bei den Geschichtsschreibern erst sehr spät sichere historische Ueberlieferung finden und dehnt seine Skepsis auch auf die Berichte in den Büchern Samuelis und der Könige aus. „Nur wenige echte Berichte mögen sich in unsere gegenwärtigen Geschichtsbücher gerettet haben;" die sagenhaften Einkleidungen verrathen den erstarkenden Volksgeist. Es handelt sich hier nur um den Maßstab, der angelegt wird; in einem gewissen Grade ließe sich ein ähnliches Urtheil über sämmtliche geschichtliche Darstellungen fällen, die wir irgendwo besitzen, in jedem Volke, bis auf den heutigen Tag, namentlich über die mehr populären, auf's Volk berechneten. Denn daß die Ueberlieferung aller Orten „sagenhafte Einkleidungen" des geschichtlichen Stoffs, wobei der Nationalgeist stark mitwirkt, hervorbringt, steht ja fest; die Art und Weise, wie z. B. in Frankreichs Schulen bis vor wenigen Jahren die französische Geschichte behandelt

worden sein soll, die Form, in der heute in klerikalen Schulen die Weltgeschichte seit Christus gelehrt wird, spricht dafür. Hier hätten wir gern nähere Auskunft über die Prinzipien der historischen Kritik vernommen. Wir hören sonst, daß Ephraim allein nach Aegypten gezogen und von dort zurückgekehrt ist; Benjamins Verdienste in vorköniglicher Zeit werden in der Ueberlieferung fast ins Gegentheil verwandelt; damals war die Gottesverehrung hart und grausam; man opferte Menschen, verehrte Brunnen und Bäume. Aus dem Nasiräerthume hat sich der Prophetismus entwickelt. Die Periode des achten Jahrhunderts, doch die geistige Blüthezeit Israels, tritt wenig hervor. Cyrus wollte, indem er die Erlaubniß zur Rückkehr gab, eine Vorhut gegen Aegypten schaffen: warum setzte er nicht tüchtige Kriegerstämme dorthin und ließ vor Allem die Festungen ausbauen? Der Verfasser weiß (wohl nur allein), daß nach der Rückkehr die Verehrung nicht Jahve's, sondern des El Eljon in Judäa herrschend wurde. Ueber die Parteien in den Jahrhunderten vor Christus hören wir seine bekannten Ansichten. Sein Urtheil über Jesus läßt sich denken: er vermißt an ihm „ein entschiedenes Auftreten, das dauernde Erfolge verhieß." Letztere erblickt er also nicht im Christenthume; doch nein — hier kam die Bewegung der Zeit hinzu, namentlich die Zerstörung des Tempels, und der glückliche Gedanke des „Paulus", die Messiasidee mit der des Logos zu combiniren. „Als ein innerlich befreites und nach Außen erweitertes (also wohl durch Proselyten) Judenthum wäre das Christenthum das Heil der Welt geworden: als gesonderte Religion ward es die Geißel der Geistesfreiheit, die Beförderin des Geistesdruckes" (S. 86). — Mit der Zerstörung des Tempels beginnt die talmudische Zeit, die in klaren Zügen dargestellt wird. „So war Alles fest eingeschnürt und an eine freie Bewegung nicht mehr zu denken: es hielt und hält der Talmud seit vierzehn Jahrhunderten das Judenthum umklammert, so oft auch die Wissenschaft an ihm rüttelte, und er wird, so lange das Mittelalter nicht überhaupt überwunden wird, seine Herrschaft nicht ganz einbüßen."

„Die Zeit der starren Gesetzlichkeit" reicht vom sechsten Jahrhundert bis zur Mitte des achtzehnten. Das sich Versenken in die biblischen Bücher, Tradition und Interpretation, bilden die fast ausschließliche, selbständige Arbeit der Zeit. Zunächst sind Midrasch und die äußere Textausstattung die Produkte dieser Zeit. „Aber auch hierin zeigt sich die außerordentliche geistige Regsamkeit der Juden selbst bei ihrer und der Zeit Erstarrung und Verkommenheit." — Der allgemeine Gang der Auffassung des Judenthums wird gut gezeichnet. Leider nennt wohl der Verfasser viele Namen und Schriften, allein vergebens sehen wir uns grade bei den bedeutendsten Exegeten (Ibn Esra, Raschi — „er erhält einen mächtigen Einfluß als Commentator des Talmuds und der Bibel, die sieben Jahrhunderte hindurch ganz (?) nach seiner Deutung aufgefaßt wird" — die Kimchi, Abarbanel „berühmt ohne zu fördern") nach einem in so treffenden markirenden Zügen gezeichneten Porträt um, wie es der Verfasser in gelungener Weise von Moses ben-Maimon entwirft. Wenn von dieser Seite aus so wenig für die eigentlich geschichtliche Darstellung der jüdischen Exegese geschieht, so ist der Vorwurf an die christlichen Gelehrten (wie er von andern Seiten erhoben wird) unbegründet, daß sie für diese Periode zu wenig thun. — In der neuern Zeit wird das Werk viel ausführlicher. Trotz mancher Lücken im Einzelnen ist es dennoch eine dankenswerthe Bereicherung unserer Literatur.

Tübingen. L. Diestel.

Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik. Von Dr. Wilhelm Nowack, Lic. und Privatdocent der Theol. zu Berlin. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1875. 55 SS.

Eine sehr gründliche, mit größtem Fleiße geführte Untersuchung, welche die hebräischen Kenntnisse des Hieronymus, sowie die Art des von ihm benutzten alttestamentlichen Textes im Einzelnen darlegt. Der Consonantentext stand demgemäß fast genau so fest, wie wir ihn haben, die Wortabtheilung gleichfalls, obgleich hier schon mehr Abweichung durchblickt; in der überlieferten Aussprache ist ihm Manches eigenthümlich, in Anderm stimmt er mit Chald. und Syrer; eine schriftliche Vokalisation kennt er nicht, wie hier von Neuem bis zur vollen Evidenz nachgewiesen wird. Er steht der LXX freier gegenüber, als man früher zu behaupten geneigt war (Eichhorn); einzelne Zusätze nahm er wohl weniger nach dem Griechischen auf als aus der Itala. Da Hieronymus nur sensum de sensu wiedergeben wollte, so ist hinsichtlich seiner Abweichungen vom hebräischen Original die größte Vorsicht geboten. Gleichwohl bleiben eine Reihe solcher übrig, die sich auf die Aussprache, selbst auf die Consonanten beziehen, deren textkritische Werthbestimmung Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung werden muß. Die besonnene Umsicht und die genaue Unterscheidung aller einschlägigen Möglichkeiten lassen auch für sachlich schwierigere Fragen von dem Verfasser nur Tüchtiges erwarten.

Tübingen. L. Diestel.

Historische Theologie.

Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein, herausgegeben von Fr. Evertsbusch. Elberfeld, Friderichs, 1. Bd. 1872, 2. Bd. 1874, 3. Bd. 1876.

Der im Jahre 1868 constituirte rheinische Predigerverein für wissenschaftliche Fortbildung wünscht durch die Herausgabe der bedeutenderen Arbeiten seiner Mitglieder mit einem weiteren wissenschaftlichen Kreise in Verbindung zu treten. Von Zeit zu Zeit, je nach dem vorhandenen Material, soll ein Band „theologischer Arbeiten" erscheinen. Die ersten drei Bände dieser Art liegen vor uns. Der Inhalt derselben ist folgender: I. Carl Krafft: über die Quellen der Geschichte der evangelischen Bewegung am Niederrhein zur Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert; Link: die kirchliche Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift und ihre Berechtigung; Dörrien: der Supralapsarismus der Reformatoren; Evertsbusch: das neueste philosophische System. II. Kamphausen: über die Berechtigung von Luther's Uebersetzung: Das Gefängniß Jemandes wenden; C. Krafft: Briefe Melanchthons, Bucers und der Freunde und Gegner derselben, bezüglich der Reformation am Rhein zur Zeit des Churfürsten und Erzbischofs Hermann von Wied; Ders.: 14 Briefe Luther's als Ergänzung zu den bisher herausgekommenen Briefsammlungen Luther's; Thönes: Religion und Sittlichkeit; Mangold: der Kampf des römischen Staates gegen die Kirche; Wilh. Krafft: über die Entstehung des römischen Primates. III. Mangold: über die Bedeutung des Ausdrucks *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;* Sieffert: der reformatorische Kirchenbegriff unter den Prinzipien des Protestantismus; C. Krafft: Kritischer Ueberblick über die auf die Geschichte der

evangelischen Kirche, ihrer Gemeinden und hervorragenden Persönlichkeiten im Gebiete des Niederrheins sich beziehende Literatur der letzten Jahrzehnte; Evertsbusch: über die Anlage eines Unionskatechismus; Pieper: die Seligpreisungen der Bibel und „die Seligkeit“ mit besonderer Berücksichtigung von Matth. 5, 3 ff.; W. Krafft: Petrus in Rom II.

Es geht natürlich nicht an, daß ich alle Arbeiten einzeln bespreche. Aber wenigstens an einen Aufsatz aus jedem der drei Hefte möchte ich einige Bemerkungen knüpfen.

1) Dörrien: Der Supralapsarismus der Reformatoren. Nach einander werden in diesem Aufsatz die Anschauungen Luther's, Melanchthon's, Zwingli's, Calvin's vorgeführt. Den Schluß macht eine Untersuchung über den Werth der Theorie dieser Männer, wobei sich ergiebt, daß ihre gemeinsame Grundidee zu billigen sei, nämlich der absolute, supralapsarische Determinismus, und daß nur der Schlußpunkt ihrer Ausführungen, die Behauptung des doppelten Ausgangs der Menschheit, abzuweisen und anzunehmen sei, daß Gott schließlich alle Menschen beseligen werde. Die Arbeit beruht sichtlich auf sorgfältigen Studien. Aber leider kennt der Verfasser die meisten Arbeiten nicht, die in den letzten Jahrzehnten so reichlich über den Determinismus der Reformatoren erschienen sind. Das gilt speziell für Luther. Hätte der Verfasser die vortreffliche Schrift von Lütkens („Luther's Prädestinationslehre im Zusammenhange mit seiner Lehre vom freien Willen“, Dorpat 1858) und Ritschl's hierher gehörige Untersuchung (in seinen „geschichtlichen Studien zur christlichen Lehre von Gott“ 2. Art., Jahrbücher f. Deutsche Theologie 1868, S. 67 ff.) gekannt, so hätte er vielleicht eine sehr andere Anschauung gewonnen, oder wenn er bei demselben Resultate geendet wäre, wie jetzt, so hätte die Begründung desselben interessanter und lehrreicher ausfallen müssen. Dörrien begreift den absoluten supralapsarischen Determinismus Luther's aus der Behauptung der Alleinwirksamkeit Gottes, die Luther's Grundanschauung sei. Diese Grundanschauung selbst wiederum sei bei Luther nichts Anderes als das Resultat seiner religiösen Erfahrungen. Aber dagegen sind sehr triftige Einwendungen vorgebracht. Es ist durchaus fraglich, ob Luther's Determinismus nur der Reflex seiner religiösen Lebensführung sei. Vielleicht wäre Dörrien auch ohne die Anregung von Lütkens und Ritschl zum Zweifel an dieser Anschauung, die ja allerdings die herrschende genannt werden kann, gelangt, wenn er etwas methodischer verfahren wäre und zunächst eine Ausführung geboten hätte, wie denn näher Luther die Gebundenheit des menschlichen Willens sich vorstelle. Hätte er dabei de servo arbitrio zu Grunde gelegt, so würde er sich vielleicht überzeugt haben, daß Luther's Theorie im Einzelnen so mechanisch ausgeprägt ist, daß sie nicht begreiflich erscheint, wenn man sie lediglich als religiöse Conception ansehen will. Vielmehr hat Luther's philosophischer Gottesbegriff mitgewirkt, so daß der Determinismus bei Luther sehr wesentlich einen philosophischen Beigeschmack hat. Eine Bestätigung hierfür bietet eine genauere Beachtung der historischen Entwickelung der Luther'schen Doctrin. — Ein Punkt, den Dörrien gar keiner genaueren Erörterung würdigt, ist Luther's Lehre von der doppelten willkürlichen Prädestination. Die Schlußausführung scheint zu verrathen, daß Dörrien die Ansicht hegt, diese Spitze der Luther'schen Theorie sei eine zufällige, gehöre nicht zum wesentlichen Charakter derselben. Das ist ja auch eine ganz gewöhnliche Meinung, deren Richtigkeit aber wiederum gewichtigem Zweifel unterliegt. Wenig-

stens hat schon Ritschl geurtheilt, daß die Behauptung der doppelten Art der Prädestination ein integrirender Bestandtheil der Luther'schen Doctrin sei. Und in der That zeigt auch schon allein das Argument aus dem Begriff des Glaubens (de servo arbitrio, opp. var. arg. ed. Erl. VII, pag. 154), daß die Duplicität der Prädestination für Luther eine eigenthümliche, selbständige religiöse Bedeutung haben müsse, daß zu behaupten sei, Luther werde wohl nicht darauf verzichtet haben, sie zu lehren, wenn man ihm gezeigt hätte, sie sei nicht die nothwendige Consequenz seines Determinismus. Sofern sich also zeigt, daß Luther's Prädestinationslehre theilweis andere Quellen hat, als sein Determinismus, und sofern sie jedenfalls begrifflich nicht ohne Weiteres zu einer deterministischen Weltanschauung gehört, mag man sie ablehnen und den Determinismus des Reformators adoptiren. Aber Luther würde in einer solchen Theorie nicht mehr sein Fleisch und Blut anerkennen (vergl. auch meine Schrift: „Luther's Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht", Göttingen 1875). — Sehen wir nun ab von Melanchthon, dessen anfänglicher Determinismus gar keine selbständige Art hat, sondern zu begreifen ist aus der gänzlichen Abhängigkeit von Luther, die den Mann in seiner ersten Periode charakterisirt, so bleiben uns Zwingli und Calvin. Es ist sehr von Interesse, die Theorie dieser Männer mit derjenigen Luther's zu vergleichen. Zwingli hat einen eigenthümlichen Vorzug, wenn er die Sünde teleologisch aus Gott erklärt und die reprobatio als Mittel der electio ebenfalls auf einen zweckvoll wirkenden Willen Gottes zurückführt, Calvin dagegen lenkt wieder auf Luther's Spur zurück, indem er im letzten Grunde sowohl hinsichtlich der Entstehung der Sünde, als hinsichtlich des Ausgangs der Menschen die Willkür Gottes als maßgebend ansieht. Aber nun kommt es darauf an, den Spielraum richtig abzugrenzen, den dieser Gottesbegriff bei Calvin hat. Und der ist, wie Ritschl a. a. O., S. 93 ff. nachgewiesen hat, local beschränkt, nämlich auf den locus de electione aeterna (institutio von 1559, III, 21 ff.). Dahingegen ist die Gesammtanlage der institutio beherrscht von dem ganz andersartigen Gedanken der providentia, der zweckvollen Allwirksamkeit Gottes. Außer an jener Stelle im dritten Buche nun hat Calvin Scheu, die Entstehung der Sünde von Gott abzuleiten. Die Zwingli'sche Weise, die Sünde teleologisch aus Gott zu erklären, adoptirt er nicht. So bleibt im Eingange die bekannte Unklarheit über die Ursache des Sündenfalls des Adam (I, 15). — Dörrien hat die Thatsache der zweierlei Anschauungsreihen bei Calvin und der teleologischen Construction der Zwingli'schen Theorie richtig festgestellt. Aber ich vermisse die richtige Einsicht in den Werth der Zwingli'schen und in den Grund der Calvin'schen Ausführungen.

2) Thönes: Religion und Sittlichkeit. Diese Abhandlung zerfällt in zwei Theile, deren erster zeigen will, daß die Religion nothwendig zur Sittlichkeit führe, während der zweite zeigen will, daß alle Sittlichkeit ihren zureichenden Grund nur in der Religion habe. Der Verfasser möchte der Einleitung zufolge, unter Hinweis auf Aeußerungen der „Volkszeitung", sowohl die widerlegen, welche die Religion eher für hinderlich als für förderlich für die Sittlichkeit erklären, als auch die, welche meinen, die Sittlichkeit könne der Religion entrathen.

Die Abhandlung hat für den ersten Augenblick etwas Bestechendes. Thönes schreibt gewandt und mit vieler dialektischer Geschicklichkeit. Aber zum Schlusse und bei näherer Erwägung kann die Abhandlung doch nur sehr theilweis gebilligt

werden. Ich glaube, alle Mängel derselben erklären sich aus ihrem unklaren, unpräcisen Thema. Will Thönes zeigen, daß „die" Religion zur Sittlichkeit führe, so erwartet man den Nachweis, daß alle Religionen zur Sittlichkeit anleiten oder aber den Nachweis, daß die ideale, echte Religion zur Sittlichkeit führe. Thönes faßt seine Aufgabe im ersteren Sinne. Aber er beschreitet nun nicht den einzig zulässigen Weg des historischen Beweises, sondern er unternimmt es, das formale Wesen der Religion, welches überall dasselbe sein müsse, zu untersuchen und a priori zu zeigen, daß aus dem Wesen der Religion die sittliche Forderung erwachse. Aber was heißt nun „Sittlichkeit?" Thönes kann sich dem Zugeständniß nicht entziehen, daß für „sittlich" bei den verschiedenen Völkern, in den verschiedenen Zeiten sehr Verschiedenes gelte. Aber, meint er, formell müsse doch auch alles Sittliche gleich sein. Und so wird denn gezeigt, daß durch die Religion überall dasjenige angeregt werde, was formell das Wesen des Sittlichen ausmacht. Thönes bietet nun nichts Anderes, als folgende Theorie: Religion ist die empfundene Einwirkung des Göttlichen; diese Einwirkung erweckt in uns das Gefühl der Abhängigkeit und hat den Zweck, uns zur völligen Hingabe an Gott zu veranlassen. Dieser Zweck begründet für uns ein „Sollen." Ob wir nun diesem Sollen Folge leisten oder nicht, steht in unserer Entscheidung. Realisirt aber ist die Religion erst da, wo wir ihm Folge geben, wo wir uns wirklich Gott ganz hingeben. Das formale Wesen der Sittlichkeit besteht auch in freier Selbstentscheidung für ein „Sollen", aber gegenüber der Welt. Indem wir nun durch die völlige Hingabe an Gott im Centrum unserer Persönlichkeit afficirt werden, da wir ferner nie ganz passiv gegen die Welt uns verhalten können, so folgt, daß wir aus der Religion den Antrieb empfangen, in eigenthümlicher Weise auf die Welt zu wirken, nämlich entsprechend jener „centralen Stellung zu Gott", die wir in der Religion gewinnen. So zu handeln erscheint uns nun auch als „Sollen" und ist das „sittliche Sollen." — Zugegeben nun, daß der Verlauf des religiösen Prozesses und das formale Wesen der Religion richtig beschrieben sei, zugegeben, daß von hier aus folge, daß der Mensch durch die Religion zu sittlichem Handeln immer angeregt werde — war nun nicht, damit die Ausführung Werth gewinne, nothwendig zu zeigen, wie sich denn der Antrieb, auf die Welt zu wirken, in der Religion bestimme, was es näher bedeute, daß derselbe sich der „centralen Stellung zu Gott" entsprechend gestalte? Es heißt doch einen Stein statt des Brodes bieten, wenn man verheißt, zu zeigen, daß die Sittlichkeit in begrifflicher Correspondenz mit der Religion stehe, und faktisch nur zeigt, daß die Religion irgendwie ein eigenthümliches Handeln, ein eigenthümliches Sollen gegenüber der Welt mit sich führe. — Im zweiten Theile will Thönes zeigen, daß das „sittliche Sollen" nur aus der Religion begreiflich sei. Man sollte nach dem Bisherigen denken, dieser Theil sei entweder überflüssig oder aber werde so veranlagt werden, daß nun gezeigt werde, wie in den verschiedenen Religionen sich das „sittliche Sollen" gestalte und nachdem also ein concreter Inhalt für diesen Begriff gewonnen, untersucht werde, inwieweit wirklich zu denken sei, daß man sich für das je betreffende sittliche Handeln nur auf dem Boden der betreffenden Religion interessiren könne. Aber statt dessen sucht Thönes nun das höchste sittliche Ideal auf, bestimmt das natürlich nach christlichen Ideen, zeigt ferner, daß das gegenwärtig unter uns allgemein gültige sittliche Ideal im Grunde dasjenige sei, welches das Christenthum biete, und weist endlich nach, daß eben dieses Ideal der Gegenwart nicht

anders entstanden oder zu begreifen sei, als aus christlich religiösen Motiven. Ich will diesen Schluß der Abhandlung sachlich gar nicht bemäkeln, stimme vielmehr den Grundanschauungen nach mit Thönes überein und anerkenne, daß sich hier im Einzelnen schöne Ausführungen finden. Aber wie kommt nun Thönes von seinem ersten Theile aus mit einem Male zu diesen ganz andersartigen, concreten Erörterungen? Ich glaube, es ist so gewesen: im Grunde und ursprünglich hat Thönes überhaupt nichts Anderes im Sinne gehabt, als das Verhältniß zwischen der christlichen Religion und dem von der Gegenwart angenommenen sittlichen Ideale festzustellen, also im ersten Theile zu zeigen, daß die christliche Religion nothwendig die sittlich ideale Haltung fordere — verräth das nicht die Einleitung? — dann substituirte sich für ihn auf Grund seines Themas (welches er sich nicht selbst gestellt, sondern welches ihm der Vorstand des Vereins suppeditirt hatte) an Stelle der „christlichen Religion" „die Religion" und an Stelle des „sittlichen Ideals" „die Sittlichkeit" mit der ganzen Unklarheit, die diese Titel an sich haben, und so kam er denn auf jene formalen Untersuchungen, die schließlich zu Nichts führten, was Werth hätte. Aber nun im zweiten Theile gewann doch unvermerkt die ursprüngliche Idee ihre Bedeutung wieder und so kam der Verfasser denn glücklich endlich doch noch in ein Fahrwasser, wo man ihm gerne und mit Nutzen folgt.

Will man das Thema so lassen, wie es lautet, so glaube ich, daß es nur in folgender Weise fruchtbar behandelt werden kann. Man muß zeigen, daß die Religion, welche allein sittlichen Charakter im concreten Wortsinn hat, die christliche, nur die höchste und eigentlich erst deutliche Form der Religion ist, daß das Christenthum deutet und leistet, was alle Religionen ahnen und erstreben. Freilich muß man dabei eine Frage aufwerfen, auf die Thönes gar nicht kommt, nämlich, welchen Zweck denn auf Seiten des Menschen die Religion habe, welches Interesse es für den Menschen habe, der Einwirkung Gottes Folge zu leisten und sich Gott hinzugeben. Sinn der Religion auf Seiten des Menschen ist aber nichts Anderes, als das Verlangen nach Befreiung von der Welt. Dieses Verlangen eignet dem Menschen als Menschen, als Geist. Der Mensch, der überhaupt zu irgendwelchem Bewußtsein über sich selbst gelangt ist, ahnt, daß er Geist und darum von höherem Werthe ist, als die Natur. Nun aber findet er sich doch vor als einen Theil der Natur und abhängig von ihr. Diese Stellung zur Natur zu überwinden, die seinem Wesen entsprechende, über die Welt erhabene Stellung zu gewinnen, dazu sucht er die Verbindung mit Gott, den er ahnt als Herrn der Welt. Daß nun das Wesen des Geistes darin besteht, daß der Mensch angelegt ist auf ein Handeln unter Ausschluß aller aus der Natur gewonnenen Maßstäbe und Antriebe, mit anderen Worten darin, daß der Mensch sich „sittlich" bethätigen, d. h. die Liebe zu den Brüdern üben soll, das erkennt das Heidenthum noch nicht. Das hat völlig erst Jesus erkannt und in ihm erkennt es seine Gemeinde. Im Christenthume also gewinnt das Verlangen, welches von je den Menschen zu Gott geführt, seine Deutung, sein Licht. Indem dieses Licht darin besteht, daß der Mensch Gottes sittliches Wesen und seine eigene sittliche Bestimmung erkennt, so steht „die" Religion in begrifflicher Correspondenz mit der Sittlichkeit.

3) Pieper: Die Seligpreisungen der Bibel und die „Seligkeit." Es ist ein sehr bedeutsames Thema, welches dieser Aufsatz behandelt und sein Grundgedanke ist ebenso echt evangelisch, wie leider in der pastoralen Praxis und

in der dogmatischen Lehre verkümmert. „Die überkommene und den Gemeindegliedern noch zu sehr vorschwebende Vorstellung von der Seligkeit ist eine einseitig transscendentale, in dem Sinne, wie Schleiermacher in seiner Glaubenslehre (II, 101, 3) schon beklagt hat: „„daß der Mitgenuß der ungetrübten Seligkeit Christi, in deren Gemeinschaft Christus nach seiner versöhnenden Thätigkeit die Gläubigen aufnimmt, wenig Erfahrungsthatsache ist, daß nur auf die allgemeine Hoffnung zurückgegangen wird, daß, ganz gegen die Zusicherung Christi (Joh. 5, 24), die Seligkeit erst auf das Leben hinter der Zeit verwiesen und dadurch doch für unabhängig von der allmählichen Verbesserung erklärt wird."" Die Mittel der Erbauung nähren noch heute solche Vorstellung. Kindergebete legen dazu den Grund, geistliche Lieder und die gebräuchlichsten Erbauungsschriften, auch zum Theil noch kirchliche Belehrung setzen sie fort." Dem gegenüber betont der Verfasser das gute biblische Recht der Behauptung, daß die „Seligkeit" ein Erlebniß der Gegenwart für den Christen sein soll und sein kann. Der Aufsatz ist schlicht und nüchtern geschrieben. Die theologischen Mittel, über welche er verfügt, sind etwas knapp. Aber der Grundgedanke ist ja ein solcher, der sich unmittelbar legitimirt für einen evangelischen Christen. Er braucht nur ausgesprochen zu werden, um zu zünden. Und es kann nicht ausbleiben, daß er in der Predigt wieder vorantritt, wie er denn allein geeignet sein wird, die Leute wieder für die Predigt zu gewinnen. Erbauung bietet nur die Anweisung über das Christenthum, welche zeigt, welchen praktischen Werth dasselbe für das Leben, für die Gegenwart schon hat. In der Religion suchen wir nun einmal die Erhebung über die Conflikte, in die wir täglich geführt werden als Wesen, die in dieser Welt leben und doch nicht von dieser Welt sind. Vermag es eine Kirche in ihrer direkten Anweisung über das Heil nicht, dasselbe als ein gegenwärtig zugängliches aufzuweisen, so verlieren die Gläubigen entweder das Interesse für diese Kirche oder sie greifen zu Surrogaten. Aber die evangelische Kirche vermag das Heil als ein stets nahes, stets zu erreichendes aufzuweisen. Denn es besteht ihr in der „Freiheit eines Christenmenschen gegenüber der Welt", in der geistigen, sittlich bedingten „Königsherrschaft aller Glieder Christi mit ihrem Haupte Jesus Christus." Ich wundere mich, daß Pieper Luther's Schrift de libertate christiana nicht erwähnt hat. Er findet seinen Gedanken theologisch begründet und in seinem systematischen Zusammenhang aufgewiesen in Ritschl's Rechtfertigungslehre. Der Verfasser bekennt sich als einen Schüler des unvergeßlichen J. Hülsmann, Gymnasialprofessors in Duisburg, gestorben 1873 in Bonn. Er hat das Andenken dieses Mannes (vergl. Hollenberg: Beiträge zur christlichen Erkenntniß für die gebildete Gemeinde 1872, ein Buch, welches aus Mittheilungen aus Hülsmann's Papieren besteht), der wie Einer es vermochte, praktisch für ein echtes Christenthum zu gewinnen, in der schönsten Weise geehrt.

Göttingen. Lic. F. Kattenbusch.

Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen und die Entstehung des Kreuzsymbols der christlichen Kirche. Von Ernst von Bunsen. Berlin. Verlag von Mitscher und Röstell, 1876. 236 SS.

Bis vor achtzehn Jahrhunderten — heißt es in der Vorrede — war das Kreuz ein allen Völkern gemeinverständliches Symbol, Sinnbild des Lebens; „in Folge der zufälligen Todesart eines Menschen" wurde es mit dem Begriff des

Todes verbunden. Der Verfasser wünscht Wiederherstellung der ursprünglichen Bedeutung. Die Erhärtung des ersten Satzes vollzieht der Verfasser weniger in Beweisen als in kühnen Aufstellungen und Thesen. Berührungen seiner Ansicht mit Allegoresen von Philo, Spitzfindigkeiten im Talmud, Meinungen der Kirchenväter gelten ihm schon als Belege. Die häufige Phrase „wir wagen zu behaupten" ist ungemein bezeichnend. Das Wirrsal solcher Wagnisse auch nur Einer Seite aufzulösen, erforderte den dreifachen Umfang dieser Anzeige; Inhaltsandeutungen mögen genügen.

Das Kreuz, das die Nachfolger Jesu auf sich nehmen sollen, Matth. 10, 38, ist das „Sichleitenlassen durch den inwohnenden Gottesgeist;" auf Ezech. 9, 4. 6. wird S. 19 hingewiesen, aber mehr als Instanz dafür, daß das Kreuzeszeichen den Juden wohlbekannt gewesen, obgleich es sonst im Alten Testament nicht vorkommt. Kreuz und Lebensbaum und Baum der Erkenntniß ist identisch; die feurig-eherne Schlange ist das Wort Gottes, der Heiland Aller. Die Schlange ist aber Blitz, Gottesfeuer, also Geist Gottes, göttliche Erleuchtung, die von Oben kommt, aus der Wolke, der Stätte der göttlichen Gegenwart. Jesus hieß Messias, Christus, weil er das Organ des göttlichen Geistes war, welches die Schlange vorbildete. „Weil der Christusgeist durch das Feuer vorgebildet wurde, dieses aber aus der Wolke kam, deshalb konnte Christus (von Paulus 1 Kor. 10, 1—4) der geistliche Fels genannt werden" — eine etwas änigmatische Folgerung, die den Verfasser aber ganz charakterisirt. Neben dem Lebensbaum weist auf das Kreuz der siebenarmige mosaische Leuchter hin, dessen planetarische Bedeutung Philo richtig erkannt hat, wie der Verfasser S. 91—104 in extenso zeigt. Die Centrallampe ist die Sonne oder Wort Gottes oder Messias. Diese Verbindung von Kreuz und Sonne ermöglicht die Erklärung der auffallenden Thatsache, daß das Kreuz bei allen uns bekannten Völkern der Vorzeit sich findet. In Aegypten stand sowohl die crux ansata wie das „kopflose" Kreuz mit der Sonnenscheibe in Verbindung, also — „Leben." Der Messias wurde aber auch durch die Sonne vorgebildet. Auch die Christen der ersten Jahrhunderte dachten Christum als Sonne = Blitzschlange des Moses = Kreuz. „Es entspricht diese Verbindung einerseits mit der Sonne, andrerseits mit dem Menschen vermittelst des Sonnenstrahles, der Schilderung in der Genesis (wo bekanntlich weder von Sonne, noch von Kreuz, noch vom Messias die Rede ist!), wie Gott in die Nase des Menschen bei dessen Erschaffung den Athem oder Geist des Lebens hauchte, nämlich das Licht, welches alle Menschen erleuchtet." Weil der König seine Macht von Gott erhält, wird die Herrschaft durch das Kreuz dargestellt. Auch die alten Arier (weil sie mit zwei in Kreuzesform zusammengelegten Hölzern Feuer anmachten) hielten das Kreuz für ein Sinnbild des Feuers, also des Lebens, desgl. die Babylonier. „Das über dem Kreuze von den Druiden bezeichnete Wort Tau weist auf den phönizisch-hebräischen Buchstaben Tau hin, also wohl auch auf durch diesen Buchstaben für die Eingeweihten angedeutete Tradition. Als Taou bei den Chinesen bedeutet es höchste Vernunft, also Wort Gottes; auch in unserm Worte „Tau-fe" (S. 228, Note); die Länge der Arche Noah's bezieht sich auf den Zahlenwerth des Tau und dieses, das Kreuzzeichen, auf die Plejaden, die heilige Sieben oder Sebah, womit der Name für die Arche Tebah zusammenhängen könnte (S. 170). — Nach Paulus ist das Kreuz Christi die Weisheit, die Kraft Gottes. Das Passahlamm wurde aber (nach Justin) auf einem kreuzähnlichen Spieße gebraten; Jesus gilt

als wahres Passahlamm, daher die christliche Deutung des erlösenden Kreuzes, „welches die Israeliten an die Thürpfosten malten mit dem Blute des Lammes“ (S. 44). — Der Lebensbaum war ein Maulbeerfeigenbaum; dasselbe, die göttliche Gegenwart, bedeuten die 12 Schaubrode, Bilder des Thierkreises — beides zusammen geht auf Brod und — Wein. „Der Baum des Lebens ist das Symbol des Messias, des Gewissens“ (S. 89). — Alles Weitere über das Kreuz und das himmlische Licht, über Symbolik des mos. Leuchters, Auslegung der Apokalypse, über die Perioden der Symbolik u. s. w. mag der Liebhaber selbst nachlesen. Sapienti sat!

Tübingen. L. Diestel.

H. Tollin, Lic. theol. und Pred.: Dr. M. Luther und Dr. M. Servet. Eine Quellen-Studie. Berlin, Mecklenburg 1875. 61 SS.

Der Verf. hat sich schon seit Langem mit der Geschichte Servet's eifrig und anhaltend beschäftigt. Er hat früher auf Reisen und seither durch fortgesetzte Studien ein großes darauf bezügliches Material gesammelt und gedenkt mit Hülfe desselben ein umfassendes Werk über das Leben des merkwürdigen Mannes auf neuen Grundlagen zu veröffentlichen. Vorläufig ließ er in letzter Zeit eine Reihe besonderer Abhandlungen als Proben und Vorarbeiten erscheinen, so diejenige über „Servet und die Bibel“, (Hilgenfeld: Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1875, S. 75 ff.), „Butzer's Confutatio der ll. VII. de Trinitatis errorib.“ (Theolog. Studien und Kritiken 1875, S. 711) und namentlich die über „Servets Kindheit und Jugend“ (Zeitschrift für die histor. Theol. 1875, S. 545 ff.) welche Vieles enthält, was auf die politischen, kirchlichen, wissenschaftlichen und religiösen Zustände Spaniens im Anfange des 16. Jahrhunderts ein interessantes Licht wirft. Darauf gestützt, wird dann auch eine sehr in's Einzelne ausgeführte Entwickelungsgeschichte Servets während seiner ersten Lebensperiode entworfen, die sich allerdings hübsch liest, in der uns jedoch sehr Vieles als auf zu kühne Combinationen und zuversichtlich angenommene Hypothesen gebaut, ziemlich prekär und fraglich erscheint. Für entschieden richtig und wahr, weil durch Servet's eigene Andeutungen bestätigt, ist es jedenfalls zu halten, wenn der dem Spanier angeborene Missionstrieb — man denke z. B. an J. Loyola — und zumal der Wunsch, den größten Stein des Anstoßes für die Mohammedaner, namentlich die nur äußerlich bekehrten Moresken und Juden hinwegzuräumen, als wesentliches Moment und praktisches Motiv zu Servet's nachheriger antitrinitarischer Richtung hervorgehoben sind [1]).

Was nun die vorliegende Schrift insbesondere anbetrifft, so möchte man nach der etwas gesuchten Zusammenstellung des Titels eine bloße Parallele zwischen Luther und Servet erwarten; indessen ergibt es sich bald, daß es auf etwas mehr, nämlich auf den Nachweis eines persönlichen Verhältnisses und gegenseitigen Einflusses beider Männer auf einander abgesehen sei. Den Ausgang bildet der Satz, das 16. Jahrhundert habe nicht nur zwei, sondern drei „Reformationen“ und „Reformationskirchen“ den Ursprung gegeben; neben derjenigen der Augsburg.

[1]) Seither ist noch eine neue Abhandlung desselben Verf. über den Begriff der Gotteskindschaft bei Servet hinzugekommen (Jahrbuch für protest. Theologie von Hase u. s. w. 1876).

Confession, unter welcher der ganze Protestantismus begriffen wird, und der neu-römischen des Tridentinums gehe nämlich eine dritte her, welche ihre Wege von der protestantischen trennte, als diese ihre anfängliche Bahn von 1521 verließ, und welche der Verf. die des freien Gewissens nennt. Wir können diese Coordination und Gegenüberstellung keineswegs für richtig halten; freie Geister sind zu allen Zeiten vorher und nachher aufgetaucht; eine kirchliche Organisation und Gemeinschaft hat diese dritte Richtung im Ganzen genommen weder gebildet noch beabsichtigt; nicht einmal den Namen einer Schule kann man ihr beim Mangel an constantem Lehrzusammenhang im eigentlichen Sinne beilegen; und wenn von ihr gesagt wird, sie habe in der Welt mannigfache „Sekten", in der protestantischen Kirche z. B. den Pietismus und Rationalismus „ausgeschieden", so ist dabei völlig übersehen, daß diese beiden Richtungen und Erscheinungen aus dem Lebensprozesse des Protestantismus selbst kraft der ihm inhärenten Prinzipien hervorgegangen, auch nicht von ihm ausgeschieden, sondern in der protestantischen Kirche geblieben sind. — Alle jene drei „Reformationen, heißt es übrigens, auch diejenige des sogenannten Bibel „Radikalismus" leiden an ihren Schwächen und Mängeln; alle drei Gemeinschaften, soweit sie redlich sind, sehen sich als etwas Unfertiges, als Uebergänge und Nothstände an, und wollen nur Vorläufer sein für die eine, heilige, allgemeine Kirche der „biblischen Theologie", der sie jede auf ihre Weise durch Vertiefung in das Studium des göttlichen Wortes die Wege bereiten. — Ob dies wohl auch ganz von der katholischen Kirche in ihrem Sinne gelte? — Eine jede hat ihr Programm und ihr Motto, die evangelische das Augsburger Bekenntniß, die katholische die Dekrete des Trident. Concils, die radikale die „Wiederherstellung des Christenthums" von Servet. Läßt sich jedoch die letztere mit jenen beiden ganz passend auf die gleiche Linie stellen, — ein Werk von so durchaus individuellem Gepräge, zu dessen Inhalt sich daher selbst in den geistesverwandten Kreisen kaum Jemand bekannte, ja das sogar während Jahrhunderten so viel als zu den vergessenen und verschwundenen gehörte?

Und wer war denn dieser Mann, frägt sich der Verf., der ein solches Zeichen aufrichtete, sein Leben für die Wahrheit in die Schanze schlug, die großen Reformatoren der Halbheit zieh und der gespaltenen Christenheit den Weg weisen wollte zur neuen, vollen, biblischen Einheit, zum freien Gewissen auf biblischem Grunde? Kein Ungläubiger, lautet die Antwort zunächst ganz richtig, kein Verächter, sondern ein treuer Bekenner Christi des Gottessohnes bis zum letzten Hauche. Aber er war das mahnende Gewissen von 1521; sollte der Protestantismus und Jesuitismus seine neuen Wege gehen, so mußte das mahnende Gewissen verbrannt werden. Gleichwohl nimmt der Verf. mit edler und beredter Entrüstung Calvin in Schutz gegen alte und neue Ankläger, die Alles nur ihm und nicht auch seinem ganzen Zeitalter zur Last legen und seinem Betragen aus falschverstandenem Pflichtgefühl, lauter unreine und selbstsüchtige Motive unterschieben; das Urtheil ist würdig und gerecht; nur möchte man wünschen, daß auch sonst überall die gewöhnlichen halbwahren und theilweise ungerechten Schlagwörter vom Verbrennen, Festhalten im Feuer durch Calvin u. s. w. (S. 10) weggeblieben wären. — Die weiter sich anknüpfende gedrängte Darstellung von Servet's Lebensumständen, Leistungen und allseitiger Bedeutung scheint uns dagegen in einem viel zu hohen, fast möchte man sagen dithyrambischen Tone gehalten und über das Maß einer unbefangenen Schätzung hinauszugehen, — um so mehr, als auch manche faktische

Angabe theils fraglich, der Berichtigung oder näheren Erklärung bedürftig sein möchte. So z. B. wenn der 19jährige Servet zu Augsburg „der Pförtner für alle Reformatoren“ genannt wird, „die Zulaß begehrten zu des Kaisers Ohr“; wenn er als Oekolampad's „Opfer“ dargestellt wird, während seine Fortweisung von Basel gegen Oekolampad's milderes Gutachten erfolgte; wenn es von ihm heißt, „durch seine Schüler, die hochadeligen Socine sei er der Gründer des weitverbreiteten Unitarismus geworden, während die Geschichte von unmittelbarer Schülerschaft nichts weiß und bei der Grundverschiedenheit der Servetischen Spekulation von der rein verständigen Auffassung des Socinianismus auch der mittelbare Einfluß höchstens ein entfernter und auf das Negative beschränkter gewesen sein kann. Was denkt sich wohl der Leser bei dem Ausdrucke, in Straßburg habe man Servet „zur Viertheilung auserſehen“, wenn er nicht sonst weiß, daß es auf eine bloße Aeußerung Butzer's Bezug habe, dignum esse, qui — discerperetur; und etwas befremdlich nimmt es sich gewiß aus, was man anderswo (S. 30) nach einander vernimmt, er sei „von Oekolampad verfolgt, von Butzer in Stücke zerrissen, von Calvin verbrannt“ worden.

Das Schlimmste für Servet aber war aber nach des Verf. Ansicht, daß auch die Nachwelt ihn bis auf die Notiz von seinem Tode gänzlich vergaß, und unser Jahrhundert sei ihm daher zu seiner eigenen Ehre eine Ehrenrettung durch fleißiges Studium seiner Werke schuldig. Und doch hat sich die protestantische Geschichtsforschung seit G. Arnold, Allwärden und Mosheim viel mit Servet und in neuerer Zeit besonders mit seiner Lehre beschäftigt. Zu Abtragung dieser Ehrenschuld fühlt sich unser Verf. befähigt und berufen; er möchte zu neuem Forschen anregen durch den Nachweis, daß Servet mit allen Reformatoren nach einander in Beziehung, ja auch in persönliche Berührung getreten, daß er von Allen und Jeder von ihm gelernt habe (S. 12 und 16). Diesen Beweis will er zuerst für Luther, später vielleicht auch für die Uebrigen leisten, und es frägt sich daher hauptsächlich, ob er ihn auch geleistet habe. Nachdem er Servet und Luther im Gegensatze und zwar mehr zu Gunsten des Erstern dargestellt, läßt er ihre näheren und persönlichen Beziehungen zur Zeit des Reichstages von Augsburg beginnen. Luther selbst befand sich, wie bekannt, nicht dort, sondern auf der Veste zu Coburg, und da Servet vergeblich an des kaiserlichen Beichtvaters Thüre auf ihn gewartet, so — heißt es — benutzte er die Gelegenheit der Reise Butzer's nach Coburg, um diesen zu begleiten. „Es waren selige Tage, Servet hörte Dr. M. Luther mit eigenen Ohren. Und der Eindruck blieb ihm unvergeßlich.“ — Wahr ist allerdings, daß Butzer in den Septembertagen sich zu Luther begab, um ihn den Schweizern in der Abendmahlslehre günstiger zu stimmen; allein nirgends, weder in der citirten Stelle Sleidan's noch in dem sehr umständlichen Berichte Butzer's selbst (bei Baum: Capito und Butzer, S. 475 ff.), findet sich ein Wort davon, daß dieser einen Begleiter auf seinem „Gewaltritte“ gehabt habe, geschweige denn daß Servet als solcher genannt würde, von welchem nicht einmal feststeht, ob er damals schon mit Butzer bekannt und so weit vertraut gewesen sei. Es waren übrigens nach Allem nicht eben „selige Tage“, welche der Straßburger Prediger in Coburg zubrachte. Für seine Behauptung, Servet habe Luther mit eigenen Ohren gehört, beruft sich sodann der Verfasser einzig, ohne die Worte anzuführen, auf die Aeußerung des Erstern in einem Briefe an Oekolampad bei Mosheim: — aliter enim propriis auribus a te declarari audivi et aliter a Doctore

Paulo et aliter a Luthero et aliter a Melanchthone; sollte nun propriis auribus sich auch auf Luther beziehen, so müßte es nothwendig und zu allererst von dem vorhergenannten gelten und Servet hätte sich mithin unglaublicher Weise der persönlichen Bekanntschaft mit dem großen Heidenapostel gerühmt; denn nur dieser und kein geringerer kann in solcher Zusammenstellung unter dem Dr. Paulus gemeint sein. Auch die Spuren tiefer persönlicher Eindrücke wird ein unbefangener Leser in dem Lobe, welches Servet dem Reformator zollt, schwerlich entdecken; man kann ja Luther hoch rühmen, ohne ihn von Person zu kennen, und Servet verräth nirgends mit einem Winke, daß er ihn wirklich gekannt habe. Es fehlt also der ganzen Annahme eines Zusammentreffens beider Männer an jeder historischen Grundlage, so oft und zuversichtlich auch die Rede darauf, wie auf eine entschiedene Thatsache zurückkommt (S. 9. 22. 24. 25. 31. 37. 47). — Nicht viel besser begründet erscheint uns auch die folgende. Nach Spalatin's Erzählung vom Augsburger Reichstage habe ein spanischer Hauptmann in Quintana's Vorzimmern und Melanchthon's Gegenwart Luther gegen die Schmähungen eines andern Spaniers in Schutz genommen. Unser Verfasser nennt diesen Hauptmann geradezu Servet; aber der Name steht nirgends; — er sei vermuthlich in Augsburg nicht bekannt gewesen; — doch Melanchthon wenigstens soll ihn ja persönlich gekannt haben, und gab es denn sonst keine anderen Spanier im Gefolge des Kaisers? Daß übrigens der sehr junge arragonische Notarssohn alle die ihm so freigebig beigelegten Stellungen und Funktionen eines Sekretärs bei Quintana, eines „obersten Leibpagen und Hauptmanns über das Ingesinde des kaiserlichen Beichtvaters" cumulirt habe, daneben aber auch dem geächteten Ketzerhaupte in Coburg einen mehrtägigen Besuch gemacht haben solle, hat keinen Beweis für — wohl aber die Wahrscheinlichkeit wider sich.

Dagegen ist es unzweifelhaft, daß Servet einige Schriften Luther's und zwar mit Beifall und Bewunderung gelesen habe, während er sich zum Inhalt derjenigen wider Erasmus entschieden polemisch verhält. Ob er die Wahrheit in dem schwierigen Streite so viel besser getroffen, bleibe unerörtert; nur möchte es nicht ganz billig sein, daß gerade die schroffsten und auffälligsten Aeußerungen Luther's ohne den vermittelnden und erläuternden Zusammenhang aneinandergereiht und selbst Stellen von anderwärts, die nicht dahin gehören, herbeigezogen werden. So hat Luther gewiß nicht an die gratia im Gegensatze zum freien Willen gedacht, als er in Bezug auf die manducatio oralis und die Allenthalbenheit des Leibes Christi im Abendmahl, welche die Oberländer bekennen sollten, an Butzer schreibt: Quod si ista sententia nondum apud vos maturuit, censeo differendam causam et divinam gratiam ulterius expectandam (S. 24. — De Wette IV, 216). — Auf diesen Brief, meint der Verf. — ein privatissimum, welches Butz seinem Reisegefährten nach Coburg gezeigt habe, spiele Servet an, wo er von einem müßigen Warten der Lutheraner auf die Gnade Gottes redet (S. 27).

In Betreff der Stellung sodann, welche Luther seinerseits zu Servet einnahm, wird zuerst aufmerksam gemacht, daß er ihn überhaupt nur selten nennt, nicht die ihm sonst gewöhnliche Heftigkeit und Schmähsucht zeigt, wie z. B. gegen Campanus und andere Schwarmgeister, und auch nirgends zu seiner Verfolgung auffordert. Diese gewiß nicht zufällige Milde habe ihren Grund vermuthlich in dem vortheilhaften Eindrucke, den das Zusammentreffen mit Servet bei ihm zurückgelassen,

theils in gewissen Befürwortungen, die derselbe bei Quintana übernommen, theils endlich im Rückblick auf eigene religiöse Zweifel und Anfechtungen, die er früher gehabt habe. Abgesehen jedoch davon, daß Luther nicht so ganz glimpflich mit Servet verfährt und ihn mit Campanus auf die gleiche Linie stellt (De Wette V, 155), erklärt sich die Sache unseres Erachtens viel einfacher und jedenfalls historisch sicherer daraus, daß der Reformator weder den Mann selbst, noch seine Schriften näher kannte, sondern offenbar nur durch Andere von ihm wußte, und daß, weil derselbe örtlich nie in seine Nähe kam, er auch zu seiner Denunciation weder Gelegenheit noch Anlaß fand. — Zur Auseinandersetzung des theologischen und christologischen Verhältnisses Beider übergehend, bemerkt der Verf., wie der vorreformatorische Luther im Bemühen, die volle Gottheit des Menschen Christus auf aristotelisch scholastischem Wege festzustellen, mit dem „überall biblisch operirenden" Servet im Grunde dasselbe Ziel verfolgte, bis er zuletzt, durch das allzukühne Vorgehen biblisch freier Geister und namentlich Servet's erschreckt, sich in die Burg des traditionellen Kirchenglaubens und der alten Trinitätslehre zurückzog und in eine reaktionäre Strömung hineintreiben ließ. Von Luther selbst mag dies im Ganzen genommen für richtig gelten, — von Servet dagegen läßt es sich nach den Darlegungen Heberle's, Baur's u. A. nicht leugnen, daß er keineswegs durchweg nur der Schrift folgte, sondern auf einigen biblischen Grundbegriffen ein System, nicht aristotelischer, aber platonischer Spekulation und Theosophie aufführte, welches wohl ebensoviel oder mehr Metaphysik und Naturphilosophie als Bibellehre enthält. Wenn überdies Luthern der Vorwurf treffen soll, daß er die Gottessohnschaft und Gottmenschheit nur magisch-doketisch und nicht ethisch vermittelt sein lasse, so trifft derselbe Vorwurf in nicht geringerem Maße auch Servet selber; denn für ihn ist Christus zwar nicht der ewige, aber als Mensch nach Leib, Seele und Geist der natürliche, aus der Gottheit selbst, der Substanz des Logos, in der unerschaffenen Lichtwolke schon als Keim in der Jungfrau erzeugte. Sohn Gottes, — was er sogar physiologisch durch Anwendung seiner Zeugungstheorie zu erklären sucht. Und was endlich als Servet's Ansicht behauptet wird: der Zusammenhang, die unzerreißbare Einheit des ganzen Menschen mit Gott sei nicht, wie bei Luther, eine von Ewigkeit willenlos oktroyirte gewesen, „sondern ein aus Gnade zum Lohne dem geschenktes Gut, der gehorsam wurde bis zum Tode am Kreuze", — das ist geradezu socinianische, aber nicht servetianische Lehre, wie denn überhaupt das ethische Element bei Servet hinter dem intellektuellen und doktrinären sehr stark zurücktritt.

War aber der spätere Luther nach dem Vorigen aus Scheu vor dem Auftreten des Bibelradikalismus zur Tradition und Continuität zurückgekehrt, so stand zu erwarten, daß er auch zur Abrede und zum Angriff gegen die ihm so gefährlich scheinende Richtung vorgehen würde. Zunächst sei dies in Frankfurt a. M. geschehen, wo nach des Verfassers unbelegter Angabe gleich nach dem Erscheinen der frühesten Schriften Servet's, dessen Meinungen Boden gefaßt und die Anfänge einer nachherigen servetianischen Gemeinde sich gebildet hätten. Dorthin habe daher Luther im Jahr 1532 eine ausführliche Warnung gegen das Eindringen dieser Lehre an den Rath und die Gemeinde gerichtet. Das bezügliche Aktenstück (Luther's WW. Wittenberg. Ausg. II. 214 ff. Erlang. A. Bd. 26, S. 294 ff.) trägt aber einen ganz anderen Namen und Zweck an der Stirne: er habe, schreibt Luther gleich Anfangs, durch die Kaufleute von der Frankfurter

Messe vernommen, „wie bei euch in eurer Stadt solle gelehret werden vom heiligen Sakrament auf Zwingli'sche Weise, doch unter dem Schein und mit solchen Worten, als sollt es gar gleich und ein Ding sein mit unser und unser Gleichen Lehre". Gegen den Zwingli'schen Sakramentsbegriff und offenbar mit Bezug auf die Butzer'schen Unionsbemühungen streitet und warnt nun auch die ganze weitläufige Zuschrift. Gleichwohl nimmt der Verfasser geradezu an, sie sei im Grunde vielmehr wider die Servetianer in Frankfurt gerichtet, und findet überall und unter allen Namen versteckte Hindeutungen auf die Lehren Servet's, gleich als ob Rath und Gemeinde diesen Sinn und diese Absicht hätten verstehen können. Das Ganze beruht sonach lediglich auf einem Cirkel im Beweisen; erst wird nach eigener und unrichtiger Deutung des Briefes eine Lage der Dinge vorausgesetzt, die geschichtlich keineswegs existirte, und dann der Brief nach dieser Voraussetzung gedeutet. — Mit besserm Rechte gehört hierher die gleichfalls angeführte Vorrede Luther's zu einer Schrift des Athanasius, wo von Skeptikern und Spöttern über die Trinität die Rede ist, obschon es immerhin noch zweifelhaft sein dürfte, ob mit dem Ausdrucke „Unterredungen" nicht vielmehr mündliche, als gerade die Colloquien des Erasmus und die Dialogen Servet's gemeint seien.

Das letzte Capitel behandelt noch „Luther's unbewußte Versöhnung mit der Christologie Servet's. Den Einigungspunkt findet der Verfasser in des Erstern Lehre vom Glaubensleben der Gotteskinder, das von ihm so wahr und tief als Einssein mit Gott durch das Wort und die Gnade Christi gefaßt und geschildert werde. Statt jedoch von diesem Spiegelbild auf Christum selbst als das Urbild und den Urheber jener Gemeinschaft zurückzuschließen und demnach die Christologie neu zu gestalten, bleibe er bei der traditionellen, für ihn unantastbaren und starren Dreipersonen- und Zweinaturenlehre stehen. Servet halte dagegen zwar nicht minder fest an der Idee wesenhafter Einheit des Menschen mit Gott, die bei ihm indessen zu sehr auf den Einzelmenschen Christus beschränkt bleibe, ohne daß ihre Realisation auch im Ganzen der Menschheit gehörig zum Recht und zur Sprache käme. Mit andern Worten, bei Jenem sei das soteriologische, bei diesem das christologische Interesse einseitig vorwiegend; Luther's Lehre vom Geschlechte der Gottesmenschen bleibe unvollständig ohne Servet's Lehre vom göttlichen Urmenschen Christus; und ebenso Servet's Lehre vom Erstling der Gotteskinder, dem „durch Glaubensgehorsam geistig und ethisch vergotteten" (?) Menschen Christus — ohne Luther's Lehre von den Gläubigen, „die nun sind worden Gottes Geschlecht". Beide bedürfen und suchen daher einander gegenseitig. — Aber so viel Treffendes darin — abgesehen von der „Vergottung" Christi — über das dogmatische Verhältniß Beider enthalten ist, — wirklich getroffen haben sie sich doch nie und nirgends, sind eben unversöhnt geblieben, und auseinandegegangen, weil, wie es heißt, Jeder des Andern einschlägige Schriften wenn nicht völlig übersah, doch vornehm ignorirte. — Und frägt man zuletzt überhaupt, was denn eigentlich Luther von Servet gelernt habe, so fehlt die Antwort; denn wenn er von den antitrinitarischen Tendenzen desselben und seiner Sinnesgenossen zurückwich, zur altsymbolischen Trinitätslehre als Hort und Schutzwehr des Glaubens umkehrte, zum Kampfe wider die Bestreiter derselben auftrat, die Schriften Servet's ignorirte und je länger je mehr einer entgegengesetzten Strömung folgte, so war dies doch wohl keine positive (S. 39), sondern eine sehr negative Wirkung, kein Lernen, sondern gerade ein Nichtlernen und Nichtlernenwollen, und man wird schwerlich finden, daß der Verfasser seine These bewiesen und durchgeführt habe.

Wir schließen unsere einläßliche Besprechung, bei welcher es uns einzig um Feststellung des Thatbestandes zu thun war, mit dem aufrichtigen Wunsche, der geehrte Herr Verfasser möchte im Verfolg seiner Arbeiten den Wortlaut und Zusammenhang der Quellen stets genau in's Auge fassen, das bloß Hypothetische vom faktisch Sichern wohl unterscheiden und der Begeisterung für seinen Helden im Urtheil und Ausdruck nicht unbegrenzten Spielraum gestatten. Verständniß, Interesse, tieferes Eingehen in das individuelle Geistesleben, wie es sich auch hier keineswegs verkennen läßt, halten wir für wahre Geschichtsforschung, zumal die monographische, ebenfalls für nothwendig: aber jedes eigentliche Pathos mag wohl für den Augenblick einen gewissen Effekt erzielen, ohne daß jedoch damit weder der Person noch der Sache und der historischen Wahrheit auf die Dauer und wesentlich gedient würde.

Bern. Trechsel.

Georg Witzel. Ein Altkatholik des XVI. Jahrhunderts. Von Dr. G. L. Schmidt. Wien, W. Braumüller, 1876. 8. IV u. 140 SS.

Der Thüringer oder Hesse Witzel (geb. 1501 in Vacha an der Werra, gestorben 1573 als kurfürstlicher Rath zu Mainz), der Apostat oder Convertit, der Mameluk und Judas Ischariot, wie die Einen, der Unionist, Synkretist oder Vermittelungstheolog, wie die Andern, der Deutschkatholik oder Altkatholik des 16. Jahrhunderts, wie die Dritten ihn nennen, bietet eine für das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, deren Peripetie er in sich selbst durchlebt hat, so charakteristische, psychologisch und pathologisch, kirchen- und culturhistorisch so interessante Erscheinung dar, daß es sich leicht erklärt, weshalb derselbe in älterer und neuester Zeit wiederholt Gegenstand theilnehmender Beachtung und monographischer Behandlung geworden ist. Nachdem im 17. Jahrhundert der große Helmstädter Polyhistor Hermann Conring Witzel's Schrift Via regia s. de controversis religionis capitibus conciliandis herausgegeben, nachdem im 18. Jahrhundert Jöcher, Zedler und besonders der fleißige Nürnberger Literator Strobel in seinen Beiträgen zur Literatur rc. eine Zusammenstellung des biographischen und literarischen Materials geliefert: so haben neuerdings im 19. Jahrhundert Rienäcker 1825 und 26 in Vater's Archiv, Holzhausen in Niedner's Zeitschrift 1849, besonders aber Neander in einem Programm de Georgio Vicelio 1839, der Katholik Kampschulte de G. Vicelio ejusque studiis Paderborn 1856, zuletzt Döllinger, Räß, Werner, Baxmann in Herzog's Realencyklopädie sich näher mit ihm beschäftigt. Eine vollständige quellenmäßige, die verschiedenen Perioden seiner Entwickelung und die verschiedenen Seiten seiner Thätigkeit gleichmäßig berücksichtigende Monographie (vgl. auch Gödeke D. D. 217. 249. 361) wäre immer noch Bedürfniß, da auch die vorliegende, wie die von demselben Verfasser früher schon in der Protest. Kirchenzeitung 1871, 24 ff. gegebene, mehr populär als strengwissenschaftlich gehaltene Darstellung jenem literarhistorisch-kritischen Bedürfniß nicht genügt. Die Absicht des Verfassers war: das Lebensbild „eines Mannes, der es sich zur Lebensaufgabe machte, für die Wiederherstellung der Einheit der Kirche auf Grund der apostolischen zu wirken, der das christliche Leben der Gemeinde höher stellte als Uniformität der Dogmen, der daher sowohl der lutherischen als der römisch-katholischen Kirche ihre Fehler unparteiisch vorzuhalten versuchte, und neben einem allgemeinen Concil auch ein deutsches zur Constituirung einer deutschen Nationalkirche ver-

langte, gerade der jetzigen Generation bekannter zu machen, mit dem innigen Wunsch, daß durch die jetzige Bewegung auf katholischem Gebiete Witzel's Ideal der Verwirklichung wenigstens so viel als möglich näher gerückt werde". Witzel's Leben und Wirken wird in 10 Abschnitten behandelt: 1) Jugend, 2) Witzel als evangelischer Geistlicher, 3) Entfremdung von der lutherischen Kirche, 4) Rücktritt in die katholische Kirche, 5) die kirchlichen Parteien, 6) Verlangen nach Reformation der katholischen Kirche, 7) Witzel's Kirchenideal, 8) die Lehre von den guten Werken, 9) Reformationsversuche, 10) Via regia d. h. Entstehung und Inhalt der im Auftrag des Kaisers Ferdinand I. verfaßten, aber erst nach dessen Tod an Kaiser Maximilian II. eingereichten Hauptschrift Witzel's. — Wenn nun aber als Witzel's „Kirchenideal" hier und an andern Stellen der Gedanke bezeichnet wird: „die Einheit der christlichen Kirche auf Grund und nach dem Muster der apostolischen Kirche wieder herzustellen und zwar durch das Mittel eines allgemeinen Concils", oder wenigstens, wenn eine Gesammteinigung aller christlichen Kirchen und Secten unmöglich sein sollte, „Gründung einer einigen deutschen Nationalkirche durch das Medium eines deutschen Nationalconcils bei gehöriger Vertretung des Laienelementes" (S. 65. 135): so begreift man zwar recht wohl, weshalb Witzel damals in den Tagen Ferdinand's I. und Maximilian's II., nach dem Schluß des tridentinischen Concils und nach dem Eindringen der Jesuiten in Deutschland mit seinen gewiß wohlgemeinten Unions- und Reformationsvorschlägen „tauben Ohren" predigte; man begreift auch, weshalb die Helmstädter Unions- und Vermittlungstheologie des 17. Jahrhunderts an Cassander's Consultatio oder Witzel's Via regia so großes Gefallen fand; oder weshalb A. Neander in seinem Interesse für „das Eine und Mannigfaltige des christlichen Lebens" für ihn sympathisch gestimmt war: aber wie man jetzt, nach dem Vaticanischen Concil und der Aufrichtung des protestantischen Kaiserthums, von dem Altkatholicismus des XVI. oder XIX. Jahrhunderts die Einigung der christlichen Kirchen erhoffen, oder wie man mit dem Verf. S. IV meinen kann, daß durch die jetzige Bewegung auf katholischem Gebiet Witzel's Kirchenideal der Verwirklichung näher gerückt sei, das vermag ich nicht zu begreifen. Gerade die Beschäftigung mit einer Persönlichkeit wie Witzel und mit einer Zeit wie die der Gegenreformation des XVI. Jahrhunderts sollte mehr als irgend Etwas im Stande sein, vor solchem Wahn zu bewahren.

Wagenmann.

Ueber den Brief des römischen Clemens an die Korinther.

Von

Dr. Karl Wieseler,
Consistorialrath und Professor in Greifswald.

Die Schriften der apostolischen Väter nehmen überhaupt ein nicht geringes Interesse in Anspruch, weil sie den Uebergang der apostolischen Kirche in die altkatholische darstellen und wir von dieser Uebergangszeit nur wenige Urkunden besitzen. Bei der großen literarischen Regsamkeit grade auf diesem Gebiete ist nicht zu verwundern, daß manche Bestandtheile derselben von der neueren Kritik mit mehr oder weniger Recht in Zweifel gezogen wurden. Dagegen ist die Aechtheit des sogenannten ersten Briefes des römischen Clemens an die Korinther mit Recht fast allgemein anerkannt. Hierdurch wie durch Umfang, Inhalt, Verfasser und Leser nimmt dieser Brief unstreitig eine hervorragende Stellung unter den Schriften der apostolischen Väter ein. In Folgendem wollen wir daher über gewisse Hauptpunkte des Briefes, nämlich über seine Handschriften und seinen Text, über die Martyrien der Apostel Petrus und Paulus, über Clemens als seinen Verfasser und über seine Lehre, sowie endlich über seine Abfassungszeit handeln.

I. Die Handschriften und der Text des Briefes.

Unter den Hauptpunkten, welche wir in Betreff dieses Briefes hier zur Sprache bringen möchten, erwähnen wir nach der gegenwärtigen Sachlage billig zuerst die Beschaffenheit seines Textes. Bekanntlich beruhte dieser bis vor Kurzem auf einer einzigen, wenn auch guten Handschrift, dem dem 5. Jahrhunderte angehörigen cod. Alexandr., nur daß grade der Theil desselben, welcher unsern Brief enthält, in schadhafter Gestalt überliefert ist und ihm sogar einige Seiten fehlen. Inzwischen ist eine zweite, wie in ihr selber angegeben wird, 1056 n. Chr. verfaßte Handschrift unsers Briefes in der Bibliothek des Jerusalemischen Patriarchats zu Constantinopel

entdeckt und von dem griechischen Metropoliten Bryennios zugleich mit dem sogenannten zweiten Briefe des Clemens an die Korinther 1875 herausgegeben und mit einem gelehrten Commentare versehen.

Bevor ich über die Güte des beiderseitigen Textes dieser Handschriften spreche, kann ich meine Verwunderung darüber nicht unterdrücken, daß der erste Herausgeber des Textes der entdeckten Handschrift, Bryennios, die Aechtheit derselben mit keinem Worte beweist, sondern ohne weiteres voraussetzt, und nur die Handschrift selber und die in ihr enthaltenen Schriften in seinem Vorworte S. 8 ff. beschreibt und angiebt. Auch die bisherigen Beurtheiler seiner sonst sehr verdienstlichen Ausgabe weisen auf diesen augenscheinlichen Mangel nicht hin. Wer, der mit der Geschichte der literarischen Funde und Denkmäler nur einigermaßen vertraut ist, kennt nicht, um von Irrungen neueren Datums zu schweigen, die Fälschungen des Griechen Simonides und die Angriffe auf die Aechtheit der sinaitischen Handschrift des Neuen Testaments, welche doch von einem so ausgezeichneten Paläographen, wie der verstorbene Tischendorf war, herausgegeben wurde! Wenn Tischendorf trotz seiner großen Handschriftenkunde von einem Fälscher hinter's Licht geführt sein sollte, wie könnte das nicht dem in dieser Beziehung unstreitig weniger geübten Handschriftenleser Bryennios bei einer jungen, leichter nachzumachenden Handschrift viel eher begegnet sein! In Folge der Angriffe auf die sinaitische Handschrift ward namentlich auch ihre bezweifelte frühere Existenz nachgewiesen und ihre Aechtheit für alle Zeiten dargethan, glücklicher Weise in einer Zeit, wo solche Nachweise noch gegeben werden konnten. Möchte es dem verehrten Herrn Metropoliten oder, soweit es möglich ist, dem Herrn Dr. Hilgenfeld, welcher dem Vernehmen nach den Brief des Barnabas mit Berücksichtigung der erwähnten Handschrift neu herausgeben wird, gefallen, sich besonders auch über ihre frühere Geschichte auszusprechen. Dies ist um so wünschenswerther, als das von Dr. Bethmann im Jahre 1845 an Ort und Stelle verfaßte und von Pertz im neunten Bande des Archivs der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde (1847, S. 645 ff.) mitgetheilte Verzeichniß von Handschriften des Jerusalemischen Patriarchats zu Constantinopel unserer Handschrift mit keiner Silbe gedenkt. Wo befand sich damals diese Handschrift? oder hat sie, was Dr. O. von Gebhardt annimmt [1]), der sonst sorgfältige

---

[1]) In Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte 1876, Bd. 1, Heft 2, S. 305.

Bethmann bei Abfassung seines Kataloges nur übersehen? Bei den innern Gründen in der Frage ihrer Aechtheit handelt es sich namentlich um die Beschaffenheit ihrer Lesarten und Zusätze. Nun ist aber der Hauptzusatz der neuen Handschrift, welcher die durch das Fehlen Eines Foliums in cod. A. entstandene Lücke ausfüllt, Cap. 57—63, so allgemein und farblos, daß er zwar nicht gegen, aber doch auch nicht grade für ihre Aechtheit entscheidet, sondern möglicher Weise auch von einem gewandten Fälscher herrühren könnte. Wir unsererseits haben in Folge ihrer Textbeschaffenheit, soweit sich die Sache schon übersehen läßt, den Eindruck von der Aechtheit der Handschrift J, wie dieselbe im Unterschied von A genannt wird, zumal auch eine jetzt in Cambridge befindliche syrische Uebersetzung unsers Briefes nach dem Berichte von Bensly (Academy, Nr. 215, 1876) die Lücken von A in gleicher Weise ausfüllen soll und an ihre Benutzung schwerlich zu denken ist. Indeß ist eine genauere Untersuchung auch ihrer Geschichte bei der Frage nach ihrer Aechtheit jedenfalls sehr zu wünschen, um sich der Freude über den unerwarteten Fund um so ungestörter hingeben zu können. Indem wir im Folgenden ihre Aechtheit voraussetzen, wollen wir noch Einiges über den Werth ihres Textes im Vergleich mit dem Texte in A bemerken.

Um die Vergleichung des Textes der beiden Handschriften A und J haben sich außer Bryennios die deutschen Herausgeber desselben, einerseits Hilgenfeld und andrerseits Gebhardt und Harnack verdient [1]) gemacht. Diese differiren indeß in ihrem Urtheil über ihren Werth, indem jener den Text von J, diese wie auch Lipsius den Text von A im Allgemeinen vorziehen. Nach meiner Ansicht bietet die Handschrift A einen im Allgemeinen bessern Text, wie auch schon von vorne herein wegen ihres weit höhern Alters wahrscheinlich ist. Dabei kommen leicht zu ändernde orthographische und Flüchtigkeitsfehler, welche sich zahlreicher in A finden, und untergeordnete Punkte nicht in Betracht. Ein Hauptgewinn, welchen uns J darbietet, besteht aber darin, daß wir jetzt einen vollständigen Text besitzen und die nicht selten unleserlich gewordenen Schriftzüge von A mit größerer Sicherheit ergänzt werden.

Unsere Ansicht über die größere Güte des Textes von A wollen wir mit einigen wichtigern Beweisstellen belegen. Statt τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ, 1 Kor. 2, wie A liest, bietet J τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ.

[1]) Hilgenfeld, Clementis Rom. epist. 1876, p. XIX sqq.; zu der Ausg. d. Briefe von Gebhardt u. Harnack (1876) vgl. Zahn, Gött. gel. Anz. 1876, St. 45; ferner Harnack in Schürer's Theol. Litzeit. 1876, Nr. 4, u. Lipsius in der Jen. Litzeit. 1877, Nr. 2.

Wir halten τοῦ θεοῦ für die richtige Lesart, nicht, wie Bryennios und Hilgenfeld, τοῦ Χριστοῦ. Die korinthischen Leser erhalten hier folgendes Lob: „Ihr Alle waret demüthig, ohne zu prahlen, unterordnend mehr Euch selber als Andere, lieber gebend als nehmend (Apstg. 20, 35), mit dem Reisevorrath Gottes zufrieden (τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ ἀρκούμενοι), und Acht habend hieltet Ihr seine Worte sorgsam fest im Herzen und seine Leiden waren vor Euren Augen." Man kann des Zusammenhangs wegen, worauf auch die Worte zunächst führen, die ἐφόδια nur von den irdischen Gütern, dem Reisebedarf, welchen Gott (nach einem sehr üblichen Bilde) für die Pilgrimschaft unsers Lebens darreicht, nicht mit Hilgenfeld vom Worte Gottes, mit welchem es gleich wechsle, verstehen, wie aus dem kurz vorhergehenden ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες und dem damit verbundenen ἀρκούμενοι hervorgeht, vgl. Hebr. 13, 5 ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν und 1 Tim. 6, 8. Jene irdischen Güter werden aber, nach üblichem Sprachgebrauch, von Gott, nicht von Christus dargereicht. Die Lesart τοῦ Χριστοῦ statt τοῦ θεοῦ ist Correktur, welche dadurch herbeigeführt ward, daß das bald folgende Pronomen αὐτοῦ bei τὰ παθήματα von Christus zu verstehen ist. Man pflegt daher diese Stelle zu denen zu rechnen, in welchen das Leiden des Gottes Christus, wie z. B. bei Ignatius Röm. 6 (τὸ πάθος τοῦ θεοῦ), Ephes. 1 (αἷμα θεοῦ), ausgesagt werde. Hilgenfeld erinnert dagegen, daß in unserem Briefe Cap. 7. 12. 16. 49 Χριστοῦ αἷμα sich finde, und verweist besonders noch auf Photius, bibliothec. cod. 126, wo dieser den römischen Clemens tadele, daß er in unserem Briefe Christus nur ἀρχιερεύς, nicht θεός nenne, was er nicht gethan haben würde, wenn er ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ gelesen hätte. Allein diese Folgerung aus Photius ist, wie wir sehen werden, nicht nothwendig; auch könnte dieser, indem er τοῦ θεοῦ las, wie Andere wollen, unsere Stelle übersehen haben, oder es würde nur folgen, daß bereits Photius (im 9. Jahrh.) die, wie wir gezeigt haben, irrige Lesart des cod. J. τοῦ Χριστοῦ gehabt hat. An sich läßt sich daraus, daß Clemens Jesum in unserem Briefe sonst nicht θεός, sondern κύριος und ἀρχιερεύς zu nennen pflegt, vermöge des beliebten testimonium a silentio noch nicht schließen, daß er ihn nicht einmal auch hätte θεός nennen können. Wenn man vielmehr doch anzunehmen pflegt, daß Clemens seine Anschauung Christi als des ἀρχιερεύς aus dem Briefe an die Hebräer entlehnt hat, wo derselbe zugleich einen metaphysischen Hintergrund hat, so kann seine Bezeichnung als θεός nach dem Vorgange von

Hebr. 1, 8 keineswegs als unmöglich erscheinen. Wahrscheinlicher ist mir indeß folgende Auffassung seiner Worte. Wir haben [1]) eine constructio ad sensum; bereits das Pronomen *αὐτοῦ* bei *λόγους* und deshalb auch bei *παθήματα* bezieht sich auf Christum, welcher im Vorgehenden zwar nicht ausdrücklich genannt, aber doch in den Gedanken des Schreibers wie der Leser ist. Kurz vorher nämlich, wo er sagt: *ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες*, hat Clemens auf ihre Beobachtung des Wortes Christi Apstg. 20, 35: „Es ist seliger zu geben als zu nehmen" hingewiesen, weshalb, wenn er fortfährt, daß sie an seinen Worten festhielten, leicht die Worte Christi verstanden wurden, und zwar um so leichter, als diese auch Worte Gottes sind. Wie übrigens Clemens die Tugend der Demuth hier in Zusammenhang bringt mit den Worten Christi, so ermahnt er auch Cap. 13: Laßt uns demüthig sein, *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ κ. τ. λ.*

Ebenso ist in Cap. 2 die Lesart *ἐλαίους*, d. i., da in alten Handschriften *αι* und *ε* nicht selten ungenau vertauscht werden, *ἐλέους* in A der Lesart *δέους* in J vorzuziehen und *εἰς τὸ σώζεσθαι μετὰ* [2]) *ἐλέους καὶ συνειδήσεως τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ* zu lesen, d. h. „damit gerettet würde, Barmherzigkeit und Gewissen habend, die Zahl seiner Erwählten". Das *δέους* statt *ἐλέους* ist, wie auch schon anderswo geäußert ist, vielleicht in J so entstanden, daß sein Schreiber eine Uncialhandschrift vor sich hatte, in welcher *Δ* und *Λ* sehr ähnlich aussehen. Die Lesart *ἐλέους* wird bestätigt durch das im nächsten Satze befindliche erläuternde *ἀμνησίκακοι*. Unnöthig sind die mancherlei Conjecturen für das durch beide Handschriften gebotene *συνειδήσεως*. *Πέτρον*, *ὃς* Cap. 5 in J steht irrig für *Πέτρος* in A. Ebenso ist Cap. 44 sicher, schon wegen der größern Schwierigkeit, mit A *ἐπινομήν*, wofür unnöthiger Weise die verschiedensten Conjecturen gemacht sind, und nicht mit J *ἐπιδομήν* zu lesen. Es wird hier gezeigt, daß die Einsetzung der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* überall und auch in Korinth, wo ihre rechtliche Befugniß bestritten wurde, sei's auf unmittelbarer Wahl der Apostel oder auf einer apostolischen Anordnung beruhte. Das Substantiv *ἐπινομή*, zusammengesetzt mit *νόμος*, Gesetz, Anordnung, bezeichnet wie *ἐπινομίς* eine zu

---

[1]) Vgl. Winer, Griech. Gramm. (7. Aufl.) § 22, 3; Kühner, Ausführl. Gramm. der griech. Sprache (2. Aufl.) § 359, 3.

[2]) *μετά* einfach = mit, in Besitz von, festhaltend an, vgl. Kühner, Ausführliche griech. Gramm. (2. Aufl.) § 439. 1.

einem Gesetz hinzugefügte [1]), dasselbe erweiternde oder näher bestimmende Anordnung. Wie nach Philo (quis rerum div. heres ed. Mang. I. 496) die 3 Mos. 19, 35 näher bestimmende Verordnung 5 Mos. 25, 13 eine ἐπινομίς der erstern genannt wird und nach Clemens 1 Kor. 43 die alttestamentlichen Propheten durch ihre Zeugnisse τοῖς ὑπ' αὐτοῦ (τοῦ Μωϋσέως) νενομοθετημένοις zustimmten, so ist die Anordnung der Apostel, daß in die Stelle der sterbenden Kirchendiener, welche sie selber einsetzten, nachdem sie sie mit dem in ihnen wohnenden heiligen Geiste geprüft hatten, andere geprüfte Männer treten sollten, eine ἐπινομίς oder zusätzliche Bestimmung zu der Anordnung Christi, welcher bereits sie selber, Cap. 42, und somit Apostel und Lehrer in seiner Kirche bestellt hat. Im Uebrigen vgl. meinen Artikel, die Briefe Pauli an Timotheus und Titus in Herzog's Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, Bd. 21, S. 301 ff., in welchem ich mich ausführlicher über 1 Kor. 42—44 und überhaupt über die Kirchenämter in der ältesten christlichen Kirche ausgesprochen habe. Nur das will ich noch hervorheben, daß die hier bestrittene Rothe'sche Auffassung, daß Cap. 44 in dem Satze ἐὰν κοιμηθῶσιν die Apostel und nicht die von ihnen bestellten Kirchendiener Subject seien, auch durch das in J hinzugefügte τινές widerlegt wird, mag dasselbe ursprünglich oder nur eine gute Glosse sein.

II. Die Martyrien der Apostel Petrus und Paulus.

Der wegen seines Inhalts besonders viel besprochene Abschnitt, welcher über die Martyrien des Petrus und Paulus berichtet, Cap. 5, soll hier zunächst seine Stelle finden, weil er uns zugleich den großen Nutzen veranschaulichen kann, welchen die Auffindung der Handschrift J zur sichern Vervollständigung der nicht seltenen Textestlücken in A gewährt. Wir wollen hier den griechischen Text unter Hinzufügung der Versabtheilung in der Ausgabe von Gebhardt-Harnack gleich so angeben, wie wir ihn nach den Handschriften feststellen, indem wir zugleich die Texteslücken in A bemerklich machen. 1. Ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα

[1]) Vgl. die Zusammensetzungen mit ἐπί in diesem Sinne: ἐπιδιαθήκη Joseph. Bell. Jud. 2, 2. 3, ἐπισυνθήκη Polyb. 3, 27, ἐπιδιατάσσεσθαι Gal. 3, 15, ἐπιδιορθοῦν Tit. 1, 5. Das Hinzugefügte kann dabei einen homogenen oder einen mehr gegensätzlichen Charakter haben. Bei Clemens hat die ἐπινομίς der Apostel natürlich einen homogenen Charakter, da sie im Geiste Christi, dessen sie voll waren, erlassen ist.



γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. 2. Διὰ ζῆλον καὶ φθόνο[ν οἱ μέγι]στοι καὶ δικαιότατοι στύλ[οι ἐδιώ]χθησαν καὶ ἕως θανάτο[υ ἤθλησαν]. 3. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶ[ν ἡμῶν] τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλου[ς. 4. Ὁ Πέτρ]ος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕ[να οὐ]δὲ δύο ἀλλὰ πλείονας ὑπ[ήνεγκεν] πόνους, καὶ οὕτω μαρτυ[ρήσας] ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλ[όμενον] τόπον τῆς δόξης. 5. Διὰ ζῆλον [καὶ ὁ] Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον [ὑπέδει]ξεν, 6. ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, [φυγα]δευθείς, λιθασθείς, κήρυξ γ[ενό]μενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐ[ν τῇ] δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, 7. δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τόν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός. Das heißt: „Aber, um von den alten Vorbildern (die aus alter Zeit und aus dem Volke Israel entlehnt sind) aufzuhören, laßt uns zu den nächsten Wettkämpfern kommen; nehmen wollen wir die unserm Geschlechte[1]) (den Christen) angehörigen edlen Vorbilder. Wegen Leidenschaft und Neid wurden die größten und gerechtesten Säulen (Gal. 2, 9) verfolgt und kämpften in der Wette bis zum Tode. Nehmen wollen wir vor unsere Augen die guten Apostel. Petrus erduldete wegen ungerechter Leidenschaft nicht Eine und nicht zwei, sondern mehrere Mühsale, und, nachdem er so gezeugt hatte, ging er in den ihm gebührenden Ort der Herrlichkeit. Wegen Leidenschaft bildete auch Paulus einen Geduldskampfspreis vor; nachdem er siebenmal Fesseln getragen, vertrieben, gesteinigt ward, Prediger im Osten und Westen geworden war, trug er den edlen Ruhm seines Glaubens davon; nachdem er Gerechtigkeit gelehrt der ganzen Welt und zur Rennsäule (meta) des Westens gekommen war und vor den Fürsten gezeugt hatte, so schied er von der Welt und ging in die heilige Stätte, indem er ein größtes Muster der Geduld ward.“ Die Lücken von A sind, abgesehen von V. 2, wo Niemand das richtige ἤθλησαν vermuthete, schon vor Auffindung von J überall richtig, nur nicht mit gleicher Sicherheit ergänzt,

[1]) Wegen des oben erwähnten zwiefachen Gegensatzes zum vorhergehenden Cap. 4, wo nur alttestamentliche Vorbilder bis zur Zeit Davids herab angeführt sind, ist die γενεὰ ἡμῶν von den Christen im Gegensatze zum Volke Israel und das ἔγγιστα temporell im Gegensatze zu ἀρχαῖα, also die γενεά in der Bedeutung Geschlecht, wie Luk. 16, 8. 11, 29. LXX Psalm 23, 6. 72, 15, nicht als Zeitalter zu fassen. Vgl. ἐν ἡμῖν 6, 2, wenn dieses auch nicht von den Christen überhaupt, sondern von den römischen Christen zu verstehen ist.

namentlich wurden die richtigen Lesarten μέγιστοι V. 2, ὑπέδειξεν V. 5 und φυγαδευθείς V. 6 nur von einzelnen Kritikern getroffen, während andere anders lasen. Wirkliche Varianten hat J nur V. 2 διὰ ζῆλον καὶ ἔριν statt διὰ ζῆλον καὶ φθόνον, V. 4 Πέτρον, ὃς statt ὁ Πέτρος, wie in A schon wegen des Raumes zu ergänzen ist, V. 5 διὰ ζῆλον καὶ ἔριν statt διὰ ζῆλον [καὶ ὁ] und wohl auch ἔδειξεν V. 5 für [ὑπέδει]ξεν, wie Tischendorf, welcher den Buchstaben ξ erkannte, zuerst conjicirte. In den drei ersten Fällen ist die Lesart von A sicher vorzuziehen und wohl auch im vierten Falle. Das dreimal gesetzte διὰ ζῆλον καὶ ἔριν in J 5, 2. 5 u. 6, 4 verräth einen gleichmacherischen Charakter und paßt eigentlich nur 6, 4 (vgl. 3, 2), während die eigenthümlichen Lesarten von A 5, 2 u. 5 auch dem Gedanken besser entsprechen; zu φθόνον 5, 2 vgl. 4, 7. 13 u. 3, 2. Die Lesart in J ἔδειξεν 5, 5 sagt, daß Paulus einen Geduldskampfpreis kundmachte; lesen wir ὑπέδειξεν, so heißt das, daß er ihn als Vorbild (ὑπόδειγμα kurz vorher 5, 1 vgl. 6, 1) kundmachte, ein Vorbild von des Kampfpreises würdiger Geduld aufstellte.

Was nun den Apostel Petrus betrifft, so haben wir hier eine der wichtigsten Stellen, ja die wichtigste, weil von einem Augenzeugen und im Namen von Augenzeugen, der römischen Gemeinde, verfaßte Stelle, aus welcher erhellt, daß Petrus den Märtyrertod, und zwar in Rom während der Neronischen Verfolgung, erduldete, was bekanntlich in neuerer Zeit öfter [1]) bestritten ist.

Zunächst kann kein Zweifel sein, daß hier wie auch sonst der Märtyrertod des Apostels Petrus bezeugt wird. Dies ergiebt sich schon in bestimmtester Weise aus den Eingangsworten V. 2 ἕως θανάτου ἤθλησαν, aus welchen hervorgeht, daß im Folgenden Beispiele von Christen angeführt werden, welche um Christi willen den Tod [2]) erduldeten. Wenn nun zuerst die Apostel Petrus und Paulus als solche Beispiele angegeben werden, so erhellt, daß sie

---

[1]) So nach dem Vorgang von Aeltern, z. B. von Baur, Hase, Lipsius, Gundert, Holtzmann und Zeller, über und gegen welche zu vergleichen sind Bleek, Einl. in das Neue Test. (3. Ausg.), herausg. von Mangold, S. 653 ff., Hilgenfeld, Zeitschrift für wissensch. Theologie 1876, Heft I, Harnack zu unserer Stelle. Die zuerst Genannten haben zugleich jede Anwesenheit des Petrus in Rom bestritten: denn allerdings läßt sich bei Annahme seiner Anwesenheit in Rom sein dortiger Märtyrertod unmöglich leugnen. Vgl. auch meine Chronol. des apost. Zeitalters, S. 552 ff., 547 ff., und meine Erörterung „Zur Frage vom Peter- und Paulstage" in der Monatsschrift „Beweis des Glaubens" 1867, Bd. 3, S. 378 ff.

[2]) Zu ἕως θανάτου vgl. 4, 9. Hebr. 12, 4. Polyk. Philipp. 1.

beide hier als Blutzeugen in Betracht kommen, wie sie denn beide später auch als solche meistens zusammengenannt werden und dies vom Apostel Paulus auch nie bestritten ist. Die Blutzeugenschaft rücksichtlich des Apostels Petrus wird ferner durch das von ihm ausgesagte οὕτω (sc. πλείοσι πόνοις) μαρτυρήσας bestätigt. Das μαρτυρεῖν steht hier noch nicht wie in der spätern Kirchensprache ohne weiteres von der Bezeugung des christlichen Glaubens durch Leiden, besonders durch den Tod, wie aus dem hinzugefügten οὕτω erhellt, sondern leitet den spätern Sprachgebrauch ein. An sich kann μαρτυρεῖν ein Zeugen mittelst des Wortes oder auch ein thatsächliches Zeugen wie Joh. 4, 44, oder beides sein; hier steht es, wie aus dem auf die πόνοι zurückweisenden οὕτω hervorgeht, von dem thatsächlichen Bezeugen [1]) des christlichen Glaubens und umfaßt das für Christum übernommene Todesleiden jedenfalls mit. Dionysius von Korinth bei Euseb. h. e. 2, 25 sagt im Hinblick auf unsere Stelle von den beiden Aposteln nach dem spätern Sprachgebrauch ohne weiteres ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. Wenn ich soeben sagte, daß das οὕτω μαρτυρήσας das Todesleiden des Petrus jedenfalls mitbefasse, so folgte ich der gewöhnlichen Annahme, nach welcher die πλείονες πόνοι nicht gleichzeitige πόνοι, welche Petrus in der Neronischen Verfolgung zu erdulden hatte, sondern in längern Zwischenräumen auf einander folgende Drangsale (wie schon Apstg. 5 und 12) bezeichnen, in welchem Falle μαρτυρεῖν im allgemeinern Sinne vom Zeugen durch Leiden überhaupt, nicht bloß vom Todesleiden, wie Euseb. h. e. 5, 2 zu deuten ist. Es könnten die Worte indeß auch von mehreren gleichzeitigen Drangsalen des Petrus, deren letzte mit seinem Tode abschloß, verstanden werden, in welchem Falle μαρτυρεῖν im specifischen Sinne bloß von dem Zeugen durch das Todesleiden stehen würde. Für diese letztere Auffassung könnte sprechen, daß nach Cap. 6 die Männer unter den Christen bei ihrem Martyrium viele schimpfliche Behandlungen und Qualen zu erdulden hatten, also besonders auch wohl ihre Leiter und der Apostel Petrus, ferner, daß in der Neronischen Verfolgung nach Tac. Ann. 15, 44 Manche an Kreuze geheftet, zu welchen nach der Ueberlieferung Petrus gehörte, Andere, mit brennenden Stoffen angethan, am Abend zur Beleuchtung

---

[1]) Bei dem absolut gesetzten μαρτυρεῖν, wenn es von einem Christen gesagt wird, versteht sich von selber Christus als Object, Apstg. 23, 11. 1 Kor. 1, 6. Apstg. 10, 41.

verbrannt[1]) wurden. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß Petrus, wenn er in der Neronischen Verfolgung umkam, ein besonders schweres Martyrium hatte, worauf auch die spätere Ueberlieferung, mag sie wahr sein oder nicht, hinweist, daß er mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt sei, wie denn auch Polykarp, der Führer der Christen in Smyrna, nach dem martyr. Polycarp. zur Erprobung seiner Standhaftigkeit mehrere Drangsale erduldete, bis er endlich getödtet wurde. Doch ist es nicht sicher, ob das schwere Todesleiden des Petrus auch in unserm Texte durch πλείονας πόνους ausgedrückt ist.

Für das Todesmartyrium des Petrus spricht ferner der Umstand, daß in unserm Abschnitt, Cap. 5 — Cap. 6, 2 incl. (Cap. 6, 3 u. 4 handelt nicht mehr von der Verfolgung der Christen, sondern von andern üblen Folgen des ζῆλος), bloß von der Neronischen Christenverfolgung die Rede ist. Denn es ist unmöglich, anzunehmen, daß der Apostel und Hauptführer der Christen Petrus als Object der Neronischen Verfolgung mit dem Leben hätte davon kommen sollen. Jene Behauptung wird von Vielen zugegeben, welche aber zum Theil vergessen, die daraus sich ergebende Folgerung zu ziehen. Im Uebrigen ergiebt sich diese selbst dann, wenn hier von einer Verfolgung der Christen in Rom die Rede wäre, aber nicht bloß zur Zeit Nero's, sondern auch unter Domitian; denn in diese spätere Zeit können die über Petrus berichteten Thatsachen nach allgemeinem Einverständniß nicht gesetzt werden. Daß nun aber in dem ganzen Abschnitt bloß von der Neronischen Christenverfolgung die Rede ist, erhellt aus folgenden Gründen. Unter dieser Voraussetzung konnte Clemens 5, 1 τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους schreiben, obwohl im Folgenden nur die Apostel Petrus und Paulus erwähnt werden. Nach

---

[1]) Meine Chronol. des apostol. Zeitalters, S. 549, Note 1. Das Verbrennen war die gewöhnliche römische Strafe für die, welche des Feueranlegens wie die Christen beschuldigt wurden. Hiernach würde Petrus möglicher Weise, nachdem er vorher gemißhandelt und an's Kreuz geschlagen war, am Abend, wo er schwerlich schon todt war, noch verbrannt sein. Die betreffenden Worte des Tacitus lauten: Igitur primum correpti, qui fatebantur (sc. se Christianos esse), deinde indicio eorum multitudo ingens haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt: et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus affixi aut flammati (al. flammandi) atque, ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur. Hortos suos ei spectaculo Nero obtulera et Circense ludicrum edebat habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens.

6, 1 kam ferner gleichzeitig mit Paulus und Petrus eine große Menge erwählter Christen (πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν) unter großen Qualen um, was zu der multitudo ingens der Märtyrer in der Neronischen Christenverfolgung nach Tacitus a. a. O. stimmt. Auch sagt die römische Gemeinde 6, 1 von jenen, daß sie ein schönstes Vorbild geworden seien ἐν ἡμῖν, d. h. wohl, in ihrer Mitte und nicht unter den Christen überhaupt. Besonders entscheidend ist noch der Schlußvers unsers Abschnittes über die Christenverfolgung, 6, 2, welcher nur an ihre Verfolgung durch Nero denken läßt. Die schwierigen Worte, deren Verständniß uns in die Tiefe der sittlichen Rohheit eines Nero und der Leiden der von ihm verfolgten christlichen Frauen blicken läßt, lauten: *Διὰ ζῆλον διωχθεῖσαι γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι.* Das heißt: Wegen Leidenschaft verfolgte Frauen, indem sie als Danaiden und Dircen furchtbare und unheilige Mißhandlungen erlitten, erreichten den festen Lauf des Glaubens und empfingen einen edeln Preis, sie, die am Leibe schwachen. Danaiden und Dircen, welche Namen jetzt auch durch die Handschrift J bestätigt werden, sind bekannte Frauengestalten des Heidenthums. Als Danaiden [1]) und Dircen mußten römische Christinnen im Circus des Nero erscheinen, als sie den Märtyrertod erlitten. Das gehört unter die von Tacitus a. a. O. erwähnten ludibria, welche Nero verhängte, während er selber in der Tracht eines Wagenlenkers vor versammeltem Volk ein Circense ludicrum feiern ließ. Die böse Dirce [2]), welche zur Strafe an die Hörner eines wilden Stiers gebunden geschleift wird, war ein beliebtes Object der bildenden und dichtenden Kunst, wie aus Pacuvius und Propertius und dem berühmten Farnesischen Stier hervorgeht. Weshalb sie als Danaiden erscheinen mußten, erhellt aus den Worten Preller's a. a. O., Bd. 2, S. 53 ff.: „Danaos stellte die Schaar seiner Töchter am Morgen an das Ziel der Rennbahn und hatte noch vor Mittag für jede einen sieggekrönten Freier, daher diese Spiele fortan mit dem Gesange des Hymenäos gefeiert wurden.“ Römische Christinnen, welche im Circus die Danaiden vorstellten, wurden den circensischen Siegern preisgegeben, bevor sie

[1]) So erklären auch Hefele, Lipsius, Hilgenfeld, Renan, Holtzmann, Harnack und Andere, nur daß die Danaiden, weil von ihrer Mißhandlung sonst nichts berichtet werde, Anstoß erregt haben.

[2]) Vgl. Preller, Griech. Mythologie (2. Aufl.), Bd. 2, S. 32.

getödtet wurden. Um mich der Worte unseres Schriftstellers zu bedienen, es erlitten die Dircen furchtbare (δεινά), die Danaiden unheilige (ἀνόσια) Mißhandlungen. So passen alle erwähnten Thatsachen nur zur Christenverfolgung durch Nero.

Im Vorhergehenden haben wir gesehen, daß nach unserem Briefe der Apostel Petrus als treuer Zeuge in der Neronischen Christenverfolgung und darum in Rom den Tod erduldete, und zwar, wie wir aus Tacitus näher erfahren, in dem in den Neronischen Gärten gelegenen Circus. Dazu stimmt die Ueberlieferung, welche sich zuerst bei dem römischen Presbyter Cajus Euseb. h. e. 2, 25 findet, daß Petrus auf dem Vatican hingerichtet ward; denn die Gärten Nero's lagen eben auf dem mons Vaticanus. Je selbstständiger diese Notiz auftritt, ohne die Stelle des Tacitus zu berücksichtigen, aus welcher sie möglicher Weise erschlossen sein könnte, desto beachtenswerther ist sie. Wer nämlich die erwähnte Stelle des Tacitus beachtete, konnte die Neronische Christenverfolgung mit dem Martyrium der Apostel Paulus und Petrus von dem Brande Roms, wie doch gewöhnlich geschieht[1]), nicht losreißen und diesen, wie z. B. Eusebius und Hieronymus thun, 63 oder 64 n. Chr. (das spätere Jahr nimmt beide Male Hieronymus an, das Jahr 64 ist das richtige, wie aus Tacitus und Dio 62, 16—18 hervorgeht), jene aber erst 67 oder 68 n. Chr. setzen.

Die kirchliche Ueberlieferung endlich ist ohne Ausnahme darin einig, daß Petrus in Rom gewirkt und dort den Märtyrertod erlitten hat. Kein Ort außer Rom hat Anspruch darauf erhoben, die Stätte seines Martyriums zu sein, was im entgegengesetzten Falle gewiß nicht ausgeblieben sein würde. Sein Märtyrertod, und zwar als Kreuzigung, welche Tacitus unter den Todesarten der Neronischen

---

[1]) Vergl. meine Chronol. des apost. Zeitalters, S. 545 ff. Wenn die Basilica des Petrus von Constantin dem Großen nahe dem Orte, wo er gekreuzigt ward, im Tempel des Apollo hergerichtet sein soll, so setzt das dieselbe Anschauung über die Oertlichkeit seines Martyriums voraus. Auch in dem apokryphen Briefwechsel des Seneca und Paulus, abgedruckt bei Fabric. Apocryph. II, 880 sqq., werden in epist. 12, mit den Daten quinto Kal. April. und Frugi et Basso consulibus iterum, in welchem Briefe von dem vermeintlichen Seneca der Brand Roms und die Verfolgung der Christen richtig mit einander erwähnt werden, diese Thatsachen ebenfalls in's Jahr 64 nach Christi gesetzt, aber irrig vor den April d. J. Es entspricht der Fiction dieses Apokryphums, nach welchem Seneca über dieselben an Paulus schreiben muß, daß der Letztere, was sonst sehr auffällt, die Neronische Christenverfolgung überlebt haben soll.

Verfolgung ausdrücklich hervorhebt, wird schon Joh. 21, 18. 19 erwähnt, vergl. 2 Petr. 1, 14. 15. Seine Wirksamkeit in Rom, ohne seines Martyriums zu gedenken, zeigt Ignatius im Briefe an die Römer Cap. 4 an, welchen Brief für unächt zu erklären ich keinen Grund sehe, seine römische Wirksamkeit zugleich mit seinem Martyrium Irenäus adv. haer 3, 1, außerdem Dionysius von Korinth, der Kanon von Muratori, Tertullian, Origenes, Eusebius, Hieronymus, der liber pontificalis und die übrigen bekannten Stellen, die ich hier übergehen darf. Allerdings hat die spätere Sage seine römische Wirksamkeit zu früh beginnen und ihn dort auch den Magier Simon irrig überwinden lassen. Allein die altprotestantische Polemik wider die hierarchischen Ansprüche der römischen Kirche hat sich überstürzt, wenn sie wegen dieser leicht erklärlichen späteren Zuthaten die ganze wohl beglaubigte Wirksamkeit des Apostels in Rom leugnen wollte. Wie die letztere namentlich auch durch den Brief des römischen Clemens bestätigt wird, so werden durch denselben Brief auch besonders alle unevangelischen Ansprüche des römischen Bischofs oder Papstes zurückgewiesen, weil weder in seiner Adresse noch im ganzen Briefe ein römischer Bischof hervortritt und die ἐπίσκοποι Cap. 42—44. noch ganz so wie die πρεσβύτεροι im Neuen Testamente gedacht werden. Mit ebenso wenig Grund hat die moderne Kritik für die vermeintlich ungeschichtliche Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom auf die beiden Motive hingewiesen, daß die ursprüngliche römische Christengemeinde vorwiegend aus gesetzlichen Judenchristen, sogenannten Petrinern, bestanden habe und Petrus nach Rom habe kommen müssen, um den Magier Simon, d. h., wie man aus den Clementinen glaubt nachweisen zu können, den Paulus dort zu überwinden. Allein so wenig jene Ansicht über die Beschaffenheit[1]) der römischen Gemeinde in dem Texte des an sie gerichteten kanonischen Briefes begründet ist, so wenig läßt sich diese Behauptung durch den Tendenzroman der Clementinen beweisen. Der Magier Simon tritt bei der frühesten Erwähnung seiner römischen Anwesenheit durch Justin apol. maj. 26 und sonst ohne alle Beziehung zu Petrus auf und jene beruht notorisch[2]) auf einer Verwechselung seiner vermeintlichen Statue mit der Statue der localen lateinischen Gottheit Semo Sancus, welche grade an dem von Justin bezeichneten Orte auf der Tiberinsel im Jahre

[1]) Vergl. meinen Artikel Römerbrief in Herzog's Realencyklop., Bd. 20.

[2]) Gieseler, Kirchengesch. I, 1 (Ausg. 4), S. 64; meine Chron. d. ap. Zeitalt., S. 572.

1574 ausgegraben ward, und er wird, da er nun einmal in Rom anwesend sein sollte, nicht bloß nach den Clementinen von dem Apostel Petrus, mit welchem er schon in Samarien zusammengetroffen war, sondern auch von den beiden Aposteln, Paulus und Petrus, bekämpft. Die bekannten Zuthaten zu dem Leben des Petrus, namentlich in Betreff seines vermeintlichen römischen Episcopats, welchen er nach Einigen 20 bis 25 Jahre lang[1]), nach Eusebius vom Jahre 42 n. Chr. an, gehabt haben soll, erklären sich sehr einfach von der wohl beglaubigten Thatsache seiner, wenn auch nur kurzen Anwesenheit aus, welche der römischen Gemeinde sonst auch schwerlich von der übrigen Christenheit so einstimmig würde zugestanden sein. Nach den Schriften des Neuen Testaments, namentlich den Briefen des Paulus, sowie nach andern Zeugnissen[2]) der alten Kirche ist Petrus erst gegen Ende seines Lebens, kurze Zeit vor seinem Martyrium in Rom eingetroffen, um dort gemeinsam mit dem gefangenen Paulus zu wirken. Die römische Gemeinde, deren Entstehung aus kleinen Anfängen nach meinem oben erwähnten Artikel über den Römerbrief wahrscheinlich um 40 n. Chr. zu setzen ist, ward durch die eingreifende Wirksamkeit zunächst des Paulus, dann auch des Petrus und ihr beiderseitiges Martyrium erweitert und befestigt. Durch die Bluttaufe unter Nero war ihr Grund für immer gelegt und die spätere Generation der römischen Christen rechnete dankbar die beiden Apostel, auch den Petrus, zu ihren Gründern. Die bald hervorragende Stellung der römischen Gemeinde in der Welthauptstadt warf nun ihren Schatten zurück auf ihre Gründungsgeschichte. Sie sollte schon frühzeitig entstanden sein und der Apostel Petrus ihr als Bischof schon frühzeitig vorgestanden haben. Letztere durch hierarchische Interessen begünstigte Annahme

---

[1]) Die Motive zu diesen Annahmen im Zusammenhange mit dem chronologischen Systeme des Eusebius sind in meiner Chron. d. ap. Zeitalt., S. 571 ff., nachgewiesen.

[2]) So die praedicatio Petri, eine Schrift aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, von welcher die praedicatio Pauli ein Anhang war, bei Cyprian ed. Rigaltius, p. 139 (postremo in urbe), vergl. m. Chron. des ap. Zeitalters, S. 569; Pseudo-Abdias in Fabric. cod. Apoc., p. XXXII sqq. (Petrus Romam veniens in ipsis diebus sibi finem vitae imminere praesensit); Origenes bei Euseb. h. e. 3, 1 (*ὅς καὶ ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς*); Lactantius, de morte persecutor. 2 (unter Nero). Mangold läßt a. a. O., S. 657 den Petrus mit Recht das Martyrium in Rom erdulden, verstößt aber gegen die Geschichte, wenn er dieses erst nach der bekannten Neronischen Christenverfolgung, in welcher Paulus umgekommen sei, ansetzt.



hatte, weil wir über Petrus, namentlich seit Apostelg. 12, 17 wenig wissen, ziemlich freien Spielraum. Die Auslegungskunst eines Clemens aus Alexandrien und Anderer fand Geschmack an der apokalyptischen Deutung von *Βαβυλών* auf Rom in dem prosaisch historischen Stil des Petrus 1 Petr. 5, 13. Während Eusebius, den *ἕτερος τόπος* Apstg. a. a. O. auf Rom deutend, den Apostel 42 n. Chr. nach Rom gehen läßt, besteht nach dem Catalogus [1]) Liberianus (Katalog der römischen Bischöfe) die römische Gemeinde, da Christus nach ihm 29 n. Chr. gekreuzigt ist, schon im Jahre 30 n. Chr. unter Petrus als Bischof, was dieser bis zu seinem und des Paulus Martyrium am 29. Junius 55 n. Chr. gewesen sein soll. Nach den von Mommsen a. a. O., S. 619 mitgetheilten Consularfasten sind Petrus und Paulus im Jahre 33 n. Chr. nach Rom, um das Episcopat zu führen, gekommen und am 29. Junius 55 n. Chr. Märtyrer geworden. Hier ist die beglaubigte Geschichte ganz von der Sage überwuchert. In ungeschichtlich hierarchischem Interesse hat die Wirksamkeit des Petrus in Rom vor der des Paulus allmählig den Vorrang erhalten. Anders verhält es sich in dem Briefe des Clemens an die Korinther. Dort, wo zunächst das Martyrium der beiden Apostel beschrieben werden soll, wird allerdings der Apostel Petrus zuerst genannt, weil er der ältere und angesehenste Apostel war, wie er denn auch in dem kanonischen ersten Briefe an die Korinther, welcher dem Briefe des Clemens mehrfach zum Grunde liegt, 1 Kor. 15, 5, vgl. V. 8 u. 9, von Paulus selber eine ähnliche Auszeichnung erfahren hat. Aber, daß die Lehrthätigkeit des Apostels Paulus für die römische Gemeinde und den Clemens von größerer Bedeutung war, erhellt daraus, daß er nur an seiner Person, nicht auch an Petrus, neben seiner vielfach erprobten Standhaftigkeit im Leiden seine Lehrthätigkeit in begeistertster Weise hervorgehoben hat. Es ist das zugleich ein sicheres Zeugniß für die Aechtheit und das hohe Alter unseres Schreibens.

In dem Bericht des Clemens über das Martyrium des Apostels Paulus, dessen Zeit auch nach ihm [2]) in das Jahr 64 nach Christi

[1]) Vergl. Mommsen, über den Chronographen vom Jahre 354. Mit einem Anhange über die Quelle der Chronik des Hieronymus in den Abhandlungen der königl. sächsischen Societät der Wissenschaften in Leipzig, Philologisch-hist. Classe, Bd. 1, 1850, S. 634.

[2]) Diese Zeitbestimmung des Martyriums Pauli ergiebt sich aus unserem Briefe dadurch, daß Clemens dasselbe wie das des Petrus in die Zeit der Nero-

zu setzen ist, handelt es sich hauptsächlich noch um das richtige Verständniß der Worte καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων. In ἐπὶ τῶν ἡγουμένων kann ἐπί, da keine Namen genannt werden, nicht temporell stehen, sondern muß, wie so häufig, coram bedeuten, und die ἡγούμενοι müssen, zumal Paulus an das kaiserliche Tribunal appellirt hatte, wenn man sich erinnert, daß dieses aus den principes civitatis bestand und der diesen als seinem consilium vorsitzende Kaiser der princeps schlechthin war, das kaiserliche Tribunal mit dem Kaiser an der Spitze bezeichnen, weshalb diese Worte auch bei dem μαρτυρήσας des Petrus nicht stehen konnten. Die Auslegung Hilgenfeld's von den höchsten römischen Magistratspersonen ist nicht gradezu falsch, aber nicht bestimmt genug [1].

nischen Christenverfolgung setzt (was auch die gewöhnliche Ueberlieferung, z. B. auch des Eusebius und Hieronymus ist), diese aber nach Tacitus Ann. 15, 44 (vgl. S. 362 u. 364) im Jahre 64 bald nach dem vom 19. Juli an 6 Tage und 7 Nächte dauernden Brande Rom's eingetreten sein muß. Aus der allgemeinen Gleichzeitigkeit der Martyrien der beiden Apostel folgt aber noch nicht ihre Hinrichtung zu ganz gleicher Zeit und an einem und demselben Tage, als welchen die römische Kirche jedenfalls mit Unrecht den noch vor dem Brande Roms fallenden 29. Juni ansieht. Die Gleichzeitigkeit ihrer Hinrichtung wird z. B. auch von Augustin, in neuerer Zeit von Neander, mir und Andern bestritten (vgl. m. Chron. des apost. Zeitalters, S. 551) und ist wenig wahrscheinlich, da Paulus auch nach unserem Briefe, wie wir sehen werden, in Folge eines richterlichen Spruchs des kaiserlichen Tribunals und nach alter Ueberlieferung, wie es einem römischen Bürger zukam, mit dem Schwerte auf dem Wege nach Ostia, nicht im Circus hingerichtet ward. Eine solche Rücksicht hat Kaiser Nero schwerlich nach dem Brande Roms auf das römische Bürgerrecht des Apostels Paulus, des verhaßtesten Hauptführers der Christen, genommen. Ich setze daher das Martyrium des Letzteren in's Jahr 64 kurze Zeit vor dem Brande Rom's und vor dem Martyrium des Petrus, nicht nach dem letztern, wie Hilgenfeld Clement. Rom. epist. (ed. 2), p. 89 angiebt. Diese Annahme paßt auch sehr gut zu den ἐπάλληλοι συμφοραί Clem. 1 Kor. 1. (s. später), von welchen damals die römische Gemeinde heimgesucht wurde. Die Wahl des 29. Junius als Peter- und Paulstag erklärt sich vielleicht daher, daß die Römer an diesem Tage die Dedication des templum Quirini in colle nach Becker-Marquardt, römische Alterthümer, Bd. 4, S. 453, feierten und diesem heidnischen Feste dadurch Abbruch geschehen sollte. Aehnlich verhält es sich ja auch mit dem Datum des Weihnachtsfestes.

[1]) Zu obiger Erklärung vergl. meine Chronol., S. 384, 526 ff., und meinen Artikel neutestamentliche Zeitrechnung in Herzog's Realencyklop. für prot. Theol., Bd. 21, S. 565. Das consilium des Tiberius bestand aus 20 principes civitatis Suet. Tib. 55, vgl. Dio 55, 27. Es ward als Beirath des Kaisers in Staatsangelegenheiten und beim Richten schon von Augustus eingeführt und hatte damals 15 vom Kaiser ernannte Beisitzer Dio 52, 33. 53, 21, Suet. Octav. 35. Ueber seine Existenz zur Zeit Nero's Suet. Nero 15. Tac. Ann. 14, 62.

Das μαρτυρήσας muß bei Paulus ähnlich wie bei Petrus von der Bezeugung des Glaubens an Christum, bei jenem aber vornehmlich auch durch Worte vor dem kaiserlichen Tribunal, und ohne sein Todesleiden einzuschließen, gesagt sein, da dieses noch ausdrücklich durch οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου hinzugefügt wird. Die spätere Bedeutung von μαρτυρεῖν „Märtyrer werden" paßt nicht, denn Paulus ist letzteres in Gegenwart des gesammten Volkes und nicht bloß der ἡγούμενοι geworden. Ein glänzendes Beispiel seines unerschrockenen Glaubensmuthes lesen wir 2 Tim. 4, 16 ff. Von vornherein ist es auch wenig wahrscheinlich, daß hier von einem bald darauf schreibenden römischen Christen sein langdauernder Proceß vor dem so gefürchteten kaiserlichen Tribunal sollte übergangen sein. Zu Construction und Gedanken können folgende Stellen verglichen werden 1 Tim. 6, 13 τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, und Origenes bei Euseb. h. e. 3, 1 Παύλου . . . . ὕστερον ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος μεμαρτυρηκότος.

Was die Worte ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών betrifft, so habe ich, als man sie allgemein ohne Prüfung wiederholte, in meiner Chronologie, S. 531 ff., darauf hingewiesen, daß nach der editio princeps unseres Briefes von Junius die von ihm zur Unterscheidung mit rothen Lettern gedruckte Präposition ἐπί als dessen Conjectur, wodurch eine Lücke des cod. Al. ausgefüllt werde, anzusehen sei, und indem ich zu einer genauern Untersuchung der Handschrift aufforderte, statt ἐπί die Präposition ὑπό conjicirt, aber zugleich nachzuweisen mich bemüht, daß auch die gewöhnliche Lesart nicht auf eine Befreiung des Apostels aus seiner in der Apostelgeschichte erzählten römischen Gefangenschaft und Anwesenheit desselben in Spanien bezogen werden dürfe. Später habe ich indeß, nachdem mit auf meine Anregung cod. A. näher untersucht und die jetzt auch durch cod. J. bestätigte Präposition ἐπί als seine Lesart dargethan war, meine Conjectur zurückgenommen [1]), aber nicht die Ansicht selber, in deren Dienste sie gemacht ist, sondern diese neu in einer Weise zu begründen gesucht, welche ich noch jetzt für richtig halte. Diejenigen, welche das τέρμα τῆς δύσεως von Spanien oder gar von Britannien deuten, fassen

[1]) Neutestamentliche Zeitrechnung a. a. O., S. 563 ff. Dr. Harnack, welcher bei dem τέρμα τῆς δύσεως an Spanien denkt, nennt meine Conjectur obsolet, ohne von ihrer längst geschehenen Zurücknahme durch mich selber, wie es scheint, zu wissen, was mich wundert, da die Herzog'sche Realencyklopädie doch im Allgemeinen ein sehr eingehendes, angesehenes Schriftwerk ist.

τέρμα in der Bedeutung Grenze und finden hier eine Ausführung des Röm. 15, 24 von Paulus angekündigten Entschlusses und, wenn sie unsern Brief und die Apostelgeschichte für ächt und glaubwürdig halten, folgerichtig einen Beweis für die Geschichtlichkeit seiner Befreiung aus seiner sogenannten ersten römischen Gefangenschaft, welche sie im Interesse der Pastoralbriefe postuliren. Schon philologisch an sich betrachtet hat diese Auffassung ihre Schwierigkeit. Der Ausdruck *τέρμα* steht gewöhnlich von der meta, dem Ziel im Circus oder Stadium, und tropisch vom Lebensende. Im räumlichen Sinne als Grenze sagte man damals gewöhnlich *πέρατα* (Röm. 10, 18), *ἔσχατον* und *ἄκρον* (so immer in der griechischen Bibel) oder doch den Plural *τέρματα*, von *τέρμα* in dieser Bedeutung mit dem Singularis weiß ich nur ein einziges Beispiel Philostr. vit. Ap. Tyan. § 3, wo es von Gadera in Spanien heißt, daß es auf der Grenze Europa's (*κατὰ τῆς Εὐρώπ. τέρμα*) liege. Hier erklärt sich der Singularis, weil es sich um einen bestimmten Ort handelt. Dazu kommt, daß *ἡ δύσις*, das Untergehen der Sonne, eigentlich eine Himmelsgegend, die Westseite, nicht ein Land und Territorium, wie *ἡ Εὐρώπη*, bezeichnet (vergl. die griechischen Lexika), so daß eine Verbindung wie [1]) *τέρμα τῆς δύσεως* in der Bedeutung Grenze des Abendlandes sich schwerlich wird nachweisen lassen. Der Leser konnte an die Bedeutung Grenze bei *τέρμα* aber um so weniger denken, als ihm seine Bedeutung als meta wegen des vorhergehenden *βραβεῖον* ꝛc., wie wir gleich sehen werden, nicht zweifelhaft sein konnte. Wie wenig für ein griechisches Ohr *τὸ τέρμα*

---

[1]) Zu dem Sprachgebrauch von *τέρμα* s. den Nachweis in meinem Artikel neutestamentl. Zeitrechnung a. a. O., S. 564. Der Ausdruck *δύσις* steht vom Untergang der Sonne LXX Ps. 103, 20, von der westlichen Himmelsgegend *δυσμαί* im Pluralis, wie von der östlichen *ἀνατολαί* im Plural, Ps. 49, 2. 112, 2. Maleach. 1, 11, im Neuen Testament Matth. 8, 11. 24, 27. Luk. 12, 54. 13, 29. Offenb. Joh. 21, 31; ein nach Westen liegendes Land ist *γῆ δυσμῶν* Zach. 8, 7. Der Plural erklärt sich daraus, daß die Sonne an verschiedenen Orten des Himmels je nach den Jahreszeiten oder auch zu verschiedenen Zeiten auf- und untergeht. Uebrigens vgl. zu der LXX die Concordanz von Tromm unter *ἀνατολή* und *δυσμή*, wo trotz ihres sehr häufigen Gebrauchs selbst der Plural *ἀνατολαί* sich nur in der Bedeutung östliche Himmelsgegend, nicht in der Bedeutung Morgenland findet, geschweige der Singularis *δύσις* als Abendland. Wenn *ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει* 1 Kor. 5 sich (ungenau) als Morgenland und Abendland übersetzen läßt, so liegt das nicht an dem Ausdruck, sondern in seiner Verbindung mit der localen Präposition. — Uebrigens würde das *τέρμα τῆς δύσεως*, als Grenze des Westens gefaßt, eigentlich noch über Spanien hinausführen, da unser Brief nach Cap. 20, 8 noch *κόσμοι* hinter dem *ὠκεανός* kennt.

τῆς δύσεως (d. h. Grenze des Sonnenuntergangs oder der westlichen Himmelsgegend) Spanien oder gar ein noch ferneres Land bezeichnet, sieht man auch daraus, daß kein Kirchenvater, selbst Eusebius nicht, welcher den Brief des Clemens doch so hoch achtet und vermöge seines chronologischen Systems auf die Befreiung des Paulus aus der sogenannten ersten römischen Gefangenschaft ein solches Gewicht legt und diese aus 2 Tim. 4, 16 zu beweisen sucht, unserer Stelle dabei mit einer Silbe gedenkt. Geschichtlich macht die Reise Pauli nach Spanien fast noch größere Schwierigkeiten. Sie läßt sich sonst durchaus nicht sicher nachweisen. Denn obwohl Paulus um die Zeit der Abfassung des Briefes an die Römer 58 n. Chr. nach Röm. 15, 24 eine Reise über Rom nach Spanien beabsichtigte, so wird in seinen Briefen aus der römischen Gefangenschaft doch nirgends erwähnt, daß er nach seiner von ihm erwarteten Befreiung nach Spanien zu gehen, sondern daß er die von ihm gegründeten Gemeinden in Philippi und Kleinasien (Phil. 1, 27. 2, 24. Philem. 21) aufzusuchen gedachte. Allerdings sagt der Kanon von Muratori, ein Document der lateinischen Kirche aus dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts, daß Lukas in der Apostelgeschichte die Reise des Paulus nach Spanien übergangen habe; allein, daß in dieser spätern Zeit auch Jemand eine solche Reise annimmt, beweist noch nicht ihre Geschichtlichkeit oder gar die Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft, zumal über die Zeit, in welcher sie geschehen sein soll, in jenem Documente Nichts gesagt wird und z. B. selbst Chrysostomus, namentlich auf Grund von Röm. 10, 18 (vergl. Kol. 1, 16) und Matth. 24, 14 (siehe ihn zu diesen Stellen) eine Predigt des Apostels auch in Spanien schon vor Abfassung des Briefes an die Römer behauptet. Schwerer wiegt, daß die Spanien benachbarte Kirche in Rom sonst die Mission des Paulus in Spanien auf's Entschiedenste leugnet und keine spanische Gemeinde je den Apostel Paulus als ihren Stifter betrachtet hat. Das Dasein der Pastoralbriefe darf unsere Auffassung der Worte des Clemens nicht bestimmen. Aber, ihre Aechtheit vorausgesetzt, welche ich in meinem Artikel über sie in Herzog's Realencyklopädie, Bd. 21, worauf ich hier verweisen muß, eingehend erwiesen zu haben glaube, zeugen sie keineswegs für die Befreiung des Apostels aus seiner römischen Gefangenschaft und der zweite Brief an Timotheus gegen dieselbe. Denn der erste Brief an Timotheus und der Brief an Titus sind, wie auch in alter Zeit von Chrysostomus und Theodoret angenommen ist, vor seiner römischen Gefangenschaft verfaßt. Der

zweite Brief an Timotheus muß wegen 4, 16 ff., vgl. 4, 6 ff., k
vor seinem Tode, als bereits die erste gerichtliche Vertheidigung d
gefangenen Apostels vor dem kaiserlichen Tribunal Statt gefund
hatte und das Urtheil über ihn ampliirt war, geschrieben sein.
ist aber höchst unwahrscheinlich anzunehmen, daß Paulus, frei gew
den, noch nach dem Brande Roms und der sich anschließenden Ch
stenverfolgung von einem Nero die Zulassung einer zweiten Appellat
an sein Tribunal hätte erlangen, ja, wenn sie zugelassen wurde, da
nicht sofort in der ersten gerichtlichen actio hätte verurtheilt wer
sollen. In der That muß, wie wir schon aus andern Gründ
S. 367 Note 2, sahen, Paulus noch kurz vor oder doch jedenfalls w
rend der von Tacitus erwähnten Neronischen Christenverfolgung
n. Chr. hingerichtet sein. Da aber der Proceß des Paulus vor
kaiserlichen Tribunal nach dem Schlusse der Apostelgeschichte bis
Frühjahr 63 (nach Meyer und einigen Andern sogar bis Frühjahr
und unter Annahme der Aechtheit des zweiten Briefes an Timoth
wegen 2 Tim. 4, 22 sogar bis in den Herbst 63 hineinreichte,
kann wegen der ganzen damaligen Zeitlage und der Lage seines P
cesses, ja schon wegen der Kürze des Zeitraums bis zur Neroniſ
Christenverfolgung, in welchem die betreffenden Facta nicht un
gebracht[1]) werden können, eine Befreiung des Apostels aus sei
römischen Gefangenschaft, welche erst in späterer Zeit von einem Th
der Kirchenschriftsteller behauptet ist, nicht angenommen werden.

So empfiehlt sich aus philologischen wie aus historischen Grün
die Auslegung von *τέρμα* als meta[2]) oder Rennsäule. Es w
dann Rom, wo Paulus nach dem gleich Folgenden vor den Obern
zeugte, als die Rennsäule des Westens, die nach Westen liegende o
westliche Rennsäule, zu welcher er das Evangelium predigend k
bezeichnet. In der Rennbahn des Apostels, welche nach den vor
gehenden Worten des Clemens *κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ*
ἐν τῇ δύσει, den Osten und den Westen umfaßte (von Jerusal
und Umkreis im Osten, Röm. 15, 19, bis Rom im Westen sich
streckte), gab es wie in jedem[3]) Stadium oder Circus zwei met

---

[1]) Dies hat Huther, Briefe an Timotheus und Titus (1853), S. 32
versucht.

[2]) So in neuerer Zeit unabhängig von mir auch Hilgenfeld zu Clem. 1 Kor

[3]) Vgl. die Artikel Stadium und Circus in Pauly's Realencyklop., fer
Guhl und Koner, das Leben der Griechen und Römer, S. 121 ff.

eine vordere, von welcher sein Lauf anhob, und eine hintere, wo er aufhörte, die östliche bei Jerusalem und die westliche in Rom, wo seine apostolische Thätigkeit durch das Martyrium endigte. Seinem im Osten gelegenen Ausgangspunkte gegenüber heißt in der Rennbahn des Paulus Rom die meta des Westens, also der äußerste Punkt, bis wohin dieselbe im Westen reichte. Clemens gebraucht hier das bekannte Bild des Wettkämpfers von dem Apostel, um hervorzuheben, daß dieser wider alle Fährlichkeiten und Hindernisse seiner Thätigkeit im Glauben unverdrossen ringt, um schließlich wie der Sieger im Stadium gekrönt zu werden. Von 5, 1 an herrscht dieses Bild des Wettkämpfers (ἀθλητάς) und wird V. 2 jetzt noch in schlagendster Weise durch die Ausfüllung der Lücke nach ἕως θανάτου in cod. J. durch ἤθλησαν bestätigt. Es tritt besonders stark wieder bei Paulus hervor V. 5 ὑπομονῆς βραβεῖον, V. 6 τὸ γενναῖον . . . κλέος ἔλαβεν, V. 7 ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών; dann 6, 2 τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον (vgl. 2 Tim. 4, 7) und ἔλαβον γέρας γενναῖον (zu λαμβάνω beim Wettkampf vgl. 1 Kor. 9, 24. 25 u. Phil. 3, 12). Wahrscheinlich hat Clemens in seinem Briefe an die Korinther hier mit seinem βραβεῖον wie auch sonst seine Leser auf den einst an sie gerichteten Brief des Apostels 1 Kor. 9, 24 (vgl. Phil. 3, 14) hinweisen wollen, wo dieser selber sein apostolisches Wirken unter jenem Bilde vorstellt. Aus dem hier begründeten Verständniß von τὸ τέρμα τῆς δύσεως erhellt mithin, daß durch diese Worte die Reise des Paulus nach Spanien nicht nur nicht bezeichnet, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach ausgeschlossen wird, weil Rom sonst nicht wohl als das äußerste Ende seiner apostolischen Thätigkeit nach Westen hin hätte bezeichnet werden können. Uebrigens lassen sich die Worte des Ignatius Röm. 2 ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν (d. i. Rom) ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος, recht wohl als Parallele anführen, nur daß die Ankunft des Ignatius in Rom nicht unter dem Bilde eines Wettkampfes vorgestellt wird, was Harnack nur von seiner Auffassung des τέρμα als „Grenze" aus leugnen konnte.

III. Clemens, der Verfasser des Briefes, und seine Lehre.

Unser Brief ist nach seiner Adresse von der christlichen Gemeinde in Rom an die christliche Gemeinde in Korinth gerichtet, ohne daß derjenige, welcher in ihrem Namen etwa nach Rücksprache mit ihr und ihren Vorstehern und unter ihrer Billigung die Feder führte,

ausdrücklich genannt wird. Wer war nun sein Verfasser? Wie u
der korinthische Bischof Dionysius in einem Schreiben an den röm
schen Bischof Soter bei Eusebius h. e. 4, 23 berichtet, so war
der römische Clemens, und hieran ist um so weniger zu zweifeln,
unser Brief in der kirchlichen Tradition einstimmig dem Clemens b
gelegt wird und nach dem Martyrium der Apostel Petrus und Paul
welches in unserm Briefe erwähnt ist, überall ein angesehener Cleme
als ἐπίσκοπος in der römischen Gemeinde genannt wird. Ueber
Person dieses Clemens wird aber bis in die neuere Zeit gestritt
indem Einige [1]) ihn für den Phil. 4, 3 von Paulus mit Lob erwähn
Christen, Andere für den unter Diocletian 95 n. Chr. nach Su
Domit. 15 hingerichteten Consul [2]) Flavius Clemens aus kaiserlich
Geschlechte, Andere endlich für einen von diesen noch zu untersc
denden Clemens halten.

Es ist kein Grund vorhanden, wie wir zunächst zeigen woll
jenen Consul Clemens mit seinem Zeitgenossen, dem römischen Bisc
Clemens, zu identificiren. Im Brief an die Philipper, auf weld
sich Baur beruft, werden allerdings Christen aus dem Hause
Kaisers Phil. 4, 22 erwähnt, und wenn darunter an sich auch Blu
verwandte des Kaisers Nero verstanden werden können, so ist d
wenig wahrscheinlich, daß solche Christen geworden waren, weit wa
scheinlicher hat man namentlich an kaiserliche Prätorianer [3]) geda
zumal der gefangene Paulus mit diesen nach Phil. 1, 13, Apo
28, 16 unmittelbar zu verkehren hatte, wozu noch kommt, daß P
4, 3 von Clemens gar nicht als von einem Angehörigen d
kaiserlichen Hauses, sondern als von einem Gehülfen d
Paulus in Philippi die Rede ist. In den Clementinen, auf wel
sich Baur weiter beruft, soll allerdings der nach der epist. Clem.

---

[1]) So schon Origenes in Ioann. 1, 29; Eusebius h. e. 3, 15; Hieronym
catalog. scr. ecc. 15; Epiphanius advers. haer. 27, 6; Andere.

[2]) Dieser Flavius Clemens, welcher Christ gewesen sei, soll nach Ba
Paulus, der Apostel Jesu Christi, (2. Ausg.), Th. 2., S. 66 ff., auch in d
unächten Briefe an die Philipper 4, 3 gemeint und der Anlaß zur Erdicht
eines römischen Bischofs Clemens gewesen sein. Hilgenfeld Clement. Rom. epi
ed. 2. (1875), p. XXXV u. XXXVII, welcher den Brief an die Philipper
Recht dem Apostel Paulus beilegt (s. dessen Einleit. in das N. T., S. 344 f
aber den christlichen Consul Flavius Clemens mit dem römischen Bischof Cleme
identificirt, glaubt, daß jener unsern Brief geschrieben haben könne. Aehnl
Harnack.

[3]) Meine Chronologie des apost. Zeitalters, S. 457.

Jacob. 2 von Petrus zum römischen Bischof ordinirte Clemens aus kaiserlichem Geschlechte Cap. 4, 7. 14, 10 stammen, aber jene enthalten anerkanntermaßen keine glaubwürdige Geschichte; sie lassen ihren Clemens schon zu Lebzeiten Jesu über Alexandrien, wo er den Christen Barnabas sieht, nach Palästina gehen und Schüler und Begleiter des Apostels Petrus werden, er stammt ferner aus dem Geschlechte des Kaisers Tiberius. Ihr Clemens ist mithin (vielleicht in Anknüpfung an Phil. 4, 22 und in Folge eines Verständnisses von Joh. 4, 46, welches wir auch bei Origenes [1]) finden) wie Kaiser Nero Claudier, nicht Flavier wie der auch weit später auftretende Consul Flavius Clemens. Die alte Kirche unterscheidet dagegen, wie aus ihren Chronologien der römischen Bischöfe und ausdrücklichen Aussagen hervorgeht, zwischen dem römischen Bischof Clemens und dem Consul Flavius Clemens, und doch hätte sie gewiß nicht unterlassen, den Zusammenhang zwischen dem Bischof und dem angesehenen Consul und Märtyrer festzuhalten, wenn derselbe ursprünglich vorhanden gewesen wäre. Ueberhaupt ist, wie wir unten näher sehen werden, die Grundvoraussetzung dieser Combination, daß der Consul Flavius Clemens Christ gewesen und deshalb von Domitian hingerichtet sei, zu bestreiten. Ja, es ist schon von vornherein höchst unwahrscheinlich, daß ein römischer Bischof oder Vorsteher der römischen Gemeinde, wenn er einigermaßen ehrlich war, zumal er als solcher nicht verborgen bleiben konnte, mit seinem christlichen Amte das dem heidnischen römischen Cultus und Staatsinteresse dienende Amt eines Consuls verbunden hat.

Weit eher kann man annehmen, daß der römische Bischof Clemens, wie nach S. 374 Note 1 auch von Vielen in der alten Kirche behauptet ist, mit dem Phil. 4, 3 erwähnten Gehülfen des Paulus Clemens identisch ist. Denn daß dieser einst, wie die Christinnen in Philippi Euodia und Syntyche, welchen Syzygos behülflich sein soll, daß sie Frieden mit einander halten, sein dortiger Mitarbeiter im Kampfe für das Evangelium war, schließt nicht aus, daß er, wenn auch wahrscheinlich in Philippi zu Hause, später wie z. B. Aquila und Priscilla und andere Christen Röm. 16, 3. 7. 13 seinen Wohnort wechselte und sich wie andere evangelische Arbeiter um des Evangeliums willen oder aus anderen Gründen in die Welthaupt-

[1]) Origenes versteht zu Joh. 4, 46 unter dem *βασιλικός* einen kaiserlichen Verwandten, der grade in Palästina anwesend gewesen sei.

stadt Rom begab, zumal die römische Coloniestadt (Apostg. 1
Philippi mit Rom in der engsten Beziehung stand. Doch
Name Clemens unter den Römern nicht selten ist, so kann der
sche Bischof dieses Namens auch ein Anderer sein als der C
des Philipperbriefs. Beide waren sicherlich Heidenchristen un
es scheint, römische Bürger. Mit Recht erinnert Ritschl[1], d
Abstammung der Schreiber wie der Leser von Jakob und Ab
Cap. 4 u. 31 in dem Sinne Pauli (Röm. 4, 11—16. Gal.
Phil. 3, 3) zu verstehen sei. Clemens entlehnt Cap. 55 sein
spiele auch von den Heiden und scheint nach Pseudojustin[2]), wen
nach der Handschrift, welche der Schreiber vor sich hatte, au
Sibylle citirt zu haben. Dafür daß er von Geburt Heide
spricht ferner die kirchliche Tradition, z. B. auch, daß er na
Clementinen aus kaiserlichem Geschlechte sein soll.

Endlich scheint auch die paulinistrende Lehrweise des rö
Clemens in unserm Briefe auf seine Identität mit Clemens
Gehülfen des Paulus in Philippi, Phil. 4, 3 hinzuführen.
auch dieser Beweis ist nicht zwingend, da jene auch aus seinem
kehre mit Paulus in Rom und aus seiner Bekanntschaft mit
Briefen, namentlich dem Briefe an die Römer, sich erklären lä

Die Lehrweise des Verfassers unseres Briefes schließt sich i
christlichen Grundanschauungen entschieden an den Apostel Paulu
In der unverkennbarsten Weise ist dies in der Rechtfertigung
bis auf die für diesen Apostel charakteristische Terminologie des δ
οῦσθαι und der πίστις als seiner alleinigen Voraussetzung Cap. 3
schehen, wo es heißt: καὶ ἡμεῖς οὖν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χρ
Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι᾽ ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετ
σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁ
τητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι᾽ ἧς πάντας τοὺς ἀπ᾽ αἰ
ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν. Die durch den Gnadenw
Gottes in Christo Berufenen werden subjectiv durch den Glau
objectiv durch das Blut Christi, welches um unseres Heils w

---

[1]) Die Entstehung der altkathol. Kirche (2. Aufl.), S. 275.

[2]) Vgl. Responsio 14 in Quaest. et respons. ad orthodoxos: εἰ
παρούσης καταστάσεως τὸ τέλος ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβ
καθά φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλ
καθώς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ κ. τ
Auch der römische Hermas erwähnt die Sibylle Vis. 2, 1. 4.

vergossen ward (7, 4. 12, 7. 21, 6), um Christi willen, der aus Liebe in Demuth Mensch geworden unsere Sünden trug und sühnte, der sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seele dahingab (16, 1 ff. 49, 6), aus Gnaden gerechtfertigt. Andrerseits schließt sich Clemens in seiner Lehrweise auch namentlich an den Verfasser des Briefes an die Hebräer, d. h. wie ich meine, an Barnabas, den andern großen Heidenmissionar, an, welcher außer Paulus der einzige Hellenist, d. h. außerhalb Palästina geborne Judenchrist war, von welchem wir im Neuen Testamente Schriften besitzen. Wie nämlich der Verfasser des Hebräerbriefes Christum als die Erfüllung und das Ende des unvollkommenen, das Heil nur typisch vorbereitenden alttestamentlichen Priesterthums und Opfers betrachtet, Christum als den wahren Hohenpriester (*ἀρχιερεύς*) benennt, welcher das ewig gültige Sühnopfer seines Blutes am Kreuze dargebracht hat und nun die Gläubigen beim Vater vertritt und ihnen das Heil zueignet, so bezeichnet auch Clemens Christum als *ἀρχιερεύς* (36, 1. 61, 3. 64), als den Helfer und Heiland unserer Seelen. Auch die *πίστις* bestimmt er gewöhnlich wie der Verfasser des Hebräerbriefes, z. B. Cap. 12 u. 27 als Vertrauen auf Gott, seine Macht und Gnade, nicht, wie Paulus gewöhnlich thut, als Vertrauen auf Christus. Indeß findet sich wenigstens Cap. 22 auch die Formel des Paulus *ἡ ἐν Χριστῷ πίστις*, das Vertrauen auf Christus, d. i. hier auf den präexistenten Christus, welcher durch den heiligen Geist in Psalm 34 geredet hat, wie denn Christus auch Cap. 16 als präexistent [1]) gedacht ist, eine Vorstellung, welche bei einem Schüler des Paulus und des Hebräerbriefes (s. S. 356) nach Stellen wie Cap. 36 nicht auffallen kann. Clemens faßt die *πίστις*, durch welche wir gerechtfertigt werden, wie der Verfasser des Hebräerbriefes, als Vertrauen auf den lebendigen Gott, weil er den alttestamentlichen und den neutestamentlichen Glau-

---

[1]) Vgl. das *καίπερ δυνάμενος* a. a. O. und Dorner, Lehre von der Person Christi (2. Aufl.), I, S. 142. Wenn Mangold (der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, 1866, S. 180) die *ἐν Χριστῷ πίστις* mit dem „christlichen Gehorsam“ gleichsetzt, so ist mir das philologisch unbegreiflich. Da Christus für uns aber nicht bloß der Seligmacher, sondern auch der ewige Offenbarer der Wahrheit ist, so konnte die *πίστις* auf Christus hier nach dem Zusammenhange mit Bezug auf diese seine zweite Function gesagt werden, ohne die erste bei einem andern Zusammenhange auszuschließen. Uebrigens will auch ich nicht leugnen, daß in unserm Clemensbriefe ein Schritt auf der Bahn zu der spätern altkatholischen Kirche gemacht ist, nur kein so großer.

den wie dieser als den vorbildlichen und den in Christo erfü
Einem Begriffe zusammenfassen will und deshalb auch die altte
lichen Glaubensvorbilder Hebr. 11 fleißig benutzt. Dieser weit
fang des Glaubensbegriffs findet sich sogar in der so specifisch p
klingenden oben angezogenen Sentenz des Clemens Cap. 32,
der näheren Bestimmung der πίστις, δι' ἧς πάντας τοὺ
αἰῶνος ἐδικαίωσεν, da der specifisch christliche Glaube, das B
auf den für und in den Tod gegebenen Christus nicht ἀπ'
existirte, hervorgeht. Diese weitere Fassung des Glaubens
welchen Gott rechtfertigt, ist aber auch nicht grade wider
welcher vielmehr da, wo er die Vorbildlichkeit und Verwandtsc
alttestamentlichen Glaubens, besonders bei Abraham, mit de
lichen hervorheben will (Röm. 4, 3 ff. 4, 16 ff. Gal. 3, 6 ff. Röm
ihn selber anwendet. Man kann mit gewissem Rechte sagen,
erwähnten religiösen Grundbegriffe in der Lehre des Clemen
ders formell nicht aus einem überall gleichen einheitlichen
hervorwachsen und er sich namentlich bald an Paulus bald
Verfasser des Hebräerbriefes mehr anschließt, aber deshalb tr
doch nicht in eigentlichen Widerspruch mit einander, da auch die
boten Paulus und Barnabas [1]), denen er folgt und durch dere
rität er auf die Leser wirkt, nur in untergeordneten Punkten d

Indem Clemens in diesen christlichen Grundanschauungen
gemeinen ein Einverständniß der korinthischen Leser und der r
Gemeinde, in deren Namen er schreibt, voraussetzen durfte,
diese nicht ausführlicher zu erörtern, sondern da an einzeln
dern der korinthischen Gemeinde vornehmlich sittliche Gebrechen,
sucht, Mangel an Liebe und Demuth und Ungehorsam g
Presbyter zu tadeln waren, so suchte er sie im Zusammenh
jenen, wenn auch nicht immer ausgesprochenen religiösen
anschauungen vornehmlich zu dem betreffenden sittlichen Verh
ermahnen und dieses zu begründen. Ich kann Dr. Ritschl a
S. 283, nicht beistimmen, wenn er sagt, daß Clemens, fi

---

[1]) Ueber die relativ selbstständige Lehrweise des Verfassers des Hebr
oder des Barnabas, welcher ein Mittelglied zwischen den Uraposteln, dere
er war, und Paulus bildet und die Einheit des Christenthums mit d
Testamente mehr hervorhebt als dieser, vergl. meine Untersuchung
Hebräerbrief, I, S. 54 ff., und meine Abhandl. „die Leser des Hebräerb
in den theol. Stud. u. Krit. 1867, S. 692 ff.

widersprechend und als geborner Heide Paulus mißverstehend, in materieller und formeller Hinsicht das Gegentheil von der paulinischen Formel ausspreche; denn der Glaube, der dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet sein solle, werde von ihm als der thätige Gehorsam gegen die einzelnen göttlichen Gebote beschrieben (Cap. 10), und die Gerechtigkeit werde nicht als Erfolg des göttlichen Urtheils über den Glauben gewürdigt, sondern namentlich auch mit Rücksicht auf Abraham als Resultat seines gläubigen d. h. gehorsamen Thuns dargestellt (Cap. 31). Allein Cap. 10 fällt die *πίστις* in der Geschichte Abrahams nicht mit seinem Gehorsam zusammen, sondern in diesem kommt jene zur Erscheinung, und die *ὑπακοή* Abraham's, welche durch die *πίστις* vermittelt wird, ist Cap. 31 nicht die Gerechtigkeit vor Gott, sondern das aus dem Glauben kommende gehorsame Thun. Auch Paulus faßt die *δικαιοσύνη* nicht bloß als Effect des göttlichen Urtheils oder der *δικαίωσις*, sondern auch, wie Clemens hier thut, als sittliches Verhalten Röm. 6, 13. 6, 18 ff. 2 Kor. 6, 14. Clemens will aber kraft des Zusammenhangs [1]) weder Cap. 10 noch Cap. 31 den vorbildlichen Glauben Abraham's, durch den wir gerechtfertigt werden, wie Paulus thut, zeichnen, sondern den praktischen Glauben, welcher sich im Gehorsam und in Werken des Gehorsams darstellt und bewährt. In der That ist ja Abraham wie auch andere Fromme des Alten Bundes nicht bloß ein Vorbild des rechtfertigenden Glaubens, sondern auch des Glaubensgehorsams, und konnte von Clemens entsprechend dem Bedürfniß seiner Leser in Analogie mit Hebr. 11 (vgl. Jakob. 2, 14 ff.) auch als solches benutzt [2]) werden. Ritschl sagt ferner, seine Ansicht erhelle aus der Art, wie die Sündenvergebung [3]) Cap. 50 von der Erfüllung der göttlichen Gebote ab-

---

[1]) Das Gegentheil behauptet auch Mangold a. a. O., S. 179, wenigstens rücksichtlich Cap. 9 u. 10. Allein hier soll nach Cap. 9, 1 die Ermahnung zum *ἀπολιπεῖν τὴν ματαιοπονίαν τήν τε ἔριν καὶ τὸ εἰς θάνατον ἄγον ζῆλος* begründet werden.

[2]) Pfleiderer, der Paulinismus (1873), S. 411 ff. citirt für die sich widersprechende Rechtfertigungslehre des Clemens auch dessen Worte Cap. 30: *ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις*, welche nach Zusammenhang und Ausdruck aber nicht zu erklären sind: durch Werke (statt *δι' ἔργα*) vor Gott (der nicht genannt ist) für gerecht erklärt werdend und nicht durch Worte (statt *διὰ λόγους*), sondern: durch Werke sich rechtfertigend (d. h. sich als gerecht darstellend) und nicht durch Worte (zu *δικαιοῦν* vgl. Luk. 16, 15).

[3]) *Μακάριοί ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης· εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.*

hängig gemacht werde. Der Nachdruck liegt hier indeß nach
und Zusammenhang der Worte nicht auf der Erfüllung der
sondern darauf, daß sie im Geist der Liebe erfüllt werden,
ἀγάπῃ in δι' ἀγάπης (sonst wäre auch δι' ἀγάπην zu sagen g
ist die Liebe Gottes, wie aus den begründenden Sätzen V.
hervorgeht, und aus V. 3, wo dafür die χάρις τοῦ θεοῦ gen
(vgl. 49, 6). Es ist die Sündenvergebung im Endgericht hier
lich auf die barmherzige Liebe Gottes gegründet. De
ist kein anderer, als wenn gesagt wäre: Liebet, damit Ihr (vo
geliebt werdet, seid barmherzig, damit Ihr (von Gott) Barn
keit empfahet, Matth. 5, 7. 6, 12. Matth. 25, 34 ff. S
Paulus, welcher den unendlichen Werth der Liebe 1 Kor. 13
Röm. 13, 8 ff.) gepriesen hat wie irgend einer, auch spreche
5, 6. 5, 21 ff. Röm. 2, 6 ff. 5, 3 ff. 6, 15 ff. Daß Clemens,
kurz vorher Cap. 49 jene die Liebe preisenden Worte des
mittheilt, allen Selbstruhm der Betreffenden ausschließen will,
sich auch Cap. 50, 6. 7 aus der auf Röm. 4, 7 ff. hinw
Begründung seiner Worte durch Ps. 32, 1 u. 2, wo di
selig gepriesen werden, deren Ungesetzlichkeiten und S
vergeben werden, und aus der Behauptung, daß dieser (da
μακαρισμός geschehen sei in Betracht der von Gott durch
Christum Erwählten, also zu einer Zeit, wo diese weder Gu
Böses gethan hatten. Aehnlich heißt es Cap. 38, 3 (vgl. 8, 5.
προετοιμάσας (θεός) τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ, πρὶν ἡμᾶς
θῆναι (vgl. Röm. 9, 11).

Instructiv für die Auffassung des Alten Bundes durch
ist auch die Art und Weise, in welcher er die Berechtigung de
lichen Amts gegenüber seinen Widersachern in der korinthisch
meinde darthut (Cap. 37—44). Er vergleicht die christliche G
mit einem Heer, welches geordnet unter seinen Führern dient,
wie Paulus, mit dem Leibe Christi, in welchem die Einzelnen
zusammenhängen und jeder nach seiner Gabe zum Fromm
Ganzen wirksam ist, er weist auf das Vorbild des Alten Bun
in welchem Zeit, Ort und Personen des Gottesdienstes vo
und den Männern Gottes, namentlich Moses, geordnet wurde
beruft sich schließlich auf die Einsetzung des christlichen Pred
durch Christus. Wie dieser, selber von Gott gesandt, die Ap
Predigern des Evangeliums bestellte, so hätten die Apostel A
(ἐπίσκοποι) und Diakonen bestellt oder es hätten dies zufolg

apostolischen Anordnung auch andere vom Geiste geprüfte Männer gethan, unter Zustimmung [1]) der ganzen Gemeinde, Cap. 44 (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης). Indem er das Vorbild des alttestamentlichen Priesterthums gebraucht, geht er in den Spuren des Apostels Paulus, welcher 1 Kor. 9, 13 mit dem den alttestamentlichen Priestern für ihre Arbeit gewährten Lohne den des christlichen Predigers begründet, und in den von ihm auch sonst betretenen Spuren des Verfassers des Hebräerbriefes, welcher Christum, im Gegensatz zu dem unvollkommenen alttestamentlichen Hohenpriester, als den wahren Hohenpriester der sündigen Menschheit bezeichnet. Die Schranke des vorbildlichen alttestamentlichen Priesterthums ist hier in der höhern Stufe des Predigers des Evangeliums gefallen, indem jetzt alle Christen durch ihren himmlischen Hohenpriester Christus unmittelbaren Zugang zu Gott haben und insofern auch Priester sind (vgl. 1 Petr. 2, 9). Von den Vorstehern der christlichen Gemeinde als solchen wird absichtlich weder von Clemens [2]) noch auch im Neuen Testamente der Ausdruck ἱερεύς gebraucht, damit nicht ein levitischer Nebensinn damit verbunden werde. Die apokryphen Clementinen, indem sie den römischen Clemens als die vorzüglichste ἀπαρχή der von Petrus bekehrten Heiden (vielleicht unter Berücksichtigung unseres Briefes Cap. 42, 4, wo die Apostel ihre ἀπαρχαί zu ἐπίσκοποι bestellen) betrachten, zeichnen ihn in dem Briefe des Clemens an Jakobus als den von Petrus kurz vor seinem Martyrium zu seinem Nachfolger [3]) auf seiner καθ-

[1]) Die ganze Gemeinde der Gläubigen hatte hiernach in der ältesten Zeit, abgesehen davon, wenn die Apostel ihre Erstlinge Cap. 42, 4 bestellten, bei der Wahl der Prediger (Presbyter) und Diakonen zwar nicht die Initiative, aber die Zustimmung. Anders freilich Apstg. 6, 2 ff., wo es sich nur um die Wahl von Diakonen oder Armenpflegern handelt; diese werden nach der Anordnung der Apostel direct durch die Gemeinde gewählt und von ihnen bestätigt. Clemens setzt Cap. 54, 2 als das Richtige voraus, daß der Einzelne, mit Einschluß des Lehrers und Presbyters, sich den Beschlüssen des πλῆθος (τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους), d. h. der gesammten Gemeinde mit ihren Vorstehern (vgl. Apstg. 15, 12. 22. 30. 21, 22), unterwerfe.

[2]) Doch sagt Clemens 1 Kor. 44, 4 von den Vorstehern προσενεγκόντες τὰ δῶρα, weil sie als Mund der Gemeinde deren Gaben, d. h. Gebete, Gott darbringen, wie dasselbe der Verfasser des Hebrbr. 13, 15 von den einzelnen Christen sagt; vgl. Tob. 12, 15. Offenb. Joh. 8, 3—5.

[3]) Nach Cap. 44 unseres Briefes kommen die ἐπίσκοποι nach richtigem Verständniß an die Stelle der (anfänglich von den Aposteln bestellten) entschlafenen ἐπίσκοποι, nicht der ἀπόστολοι, wie die katholische Kirche behauptet, vgl. meinen oben erwähnten Artikel über die Briefe des Timotheus und Titus a. a. O., S. 301.

ἕδρα bestellten bischöflichen Nachfolger und die übrigen Kirchenämter als unter ihm stehend in jüdisch hierarchischem Geiste.

Bemerkenswerth ist in unserem Briefe an die Korinther endlich der häufige und umfängliche Gebrauch der heiligen Schrift des Alten Testaments, welcher nicht bloß aus dem pathetisch breiten oratorischen Stil der römischen Rhetorik zu erklären ist. Wie die Heiden an ihren heimischen Religionen irre geworden, damals einen Zug zu dem Judenthum hatten und nicht selten Proselyten wurden, so scheinen auch die Heidenchristen an den Schriften der alttestamentlichen Offenbarung ein großes Gefallen gehabt zu haben. Bei unserem Clemensbriefe kommt aber noch folgendes bedeutendes Moment hinzu. Die römische Gemeinde, welche als apostolische Stiftung sogar noch jünger war als die korinthische, hatte zu ihrem vielfach ermahnenden Schreiben keine Befugniß irgend welcher kirchlicher Superiorität über die letztere. Sie redete, weil sie nicht schweigen konnte, da sie eine altberühmte Brudergemeinde (Cap. 46 u. 47) unter den Streitigkeiten einiger hochmüthigen Parteiführer schwer leiden sah, sie durfte zu ihr reden als eine nicht minder angesehene christliche Gemeinde, welche ihre innige Liebe zum Herrn noch eben unter großen Trübsalen und Verfolgungen bewährt hatte. Das christlich sittliche Recht ihrer Rede beruhte, wie sie auch selber (56, 2. vgl. 63, 3) andeutet, auf dem Rechte der einzelnen Christen wie der christlichen Gemeinschaft, sich gegenseitig auf Grund der Wahrheit in Liebe zu ermahnen. In diesem Falle konnte ihre Ermahnung, mochte sie von Korinth her veranlaßt sein oder nicht, um so weniger als anmaßlich erscheinen, als sie der Majorität der korinthischen Gemeinde und namentlich auch ihren Vorstehern zu Hülfe kam, um die zwei bis drei anmaßenden Persönlichkeiten, welche ihren Frieden störten, zu überwinden, ja zum Gehorsam gegen die rechtmäßigen Vorsteher zurückzuführen. Die römische Christenheit führt im Briefe eine verschiedene Sprache, je nachdem sie zu der korinthischen Gemeinde überhaupt oder zu denen, welche verführt oder in Gefahr waren, verführt zu werden 14, 1 ff., 47, 3 ff. oder endlich zu den Verführern 57, 1 ff., 59. 63, 1 ff. 1, 1 ö. redet. Nur gegenüber den Letztern wird der Ton der Rede schärfer. Da nun der römischen Gemeinde keine amtliche Befugniß zustand, so zu schreiben, und auch jene Ruhestörer das Schriftwort anerkannten, so begreift sich, daß sie, um ihrer Ermahnung Gehör zu verschaffen, möglichst mit den Worten der heiligen Schrift Alten Testaments oder auch mit den Worten Christi und seiner Apostel redet. Sie forderte dann

nicht Gehorsam für ihre Worte, sondern für die im Worte Gottes unmittelbar ausgesprochene Wahrheit (13. 58—59, 1. 62, 3. 63).

IV. Die Abfassungszeit unseres Briefes.

Die verschiedenen Ansichten über die Abfassungszeit unseres Briefes lassen sich am zweckmäßigsten [1]) mit Rücksicht auf die Zerstörung Jerusalems gruppiren. Seine Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems unter Nero behaupten Grabe, Blondel, Galland, Grotius, Wotton, Schenkel, Hefele, ich und Andere; seine Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems dagegen, und zwar unter Domitian Cotelier, Bleek, Neander, Tholuck, Gieseler, Reuß, Ritschl, Hilgenfeld, Gundert, Lipsius, Laurent, Lightfoot, Bryennios, Harnack u. A.; unter Hadrian Volkmar, Baur, Keim, Holtzmann. Daß man ihn meistens unter Nero oder unter Domitian geschrieben sein läßt, hängt damit zusammen, daß er nach Cap. 1 bald nach einer Verfolgung der Christen in Rom geschrieben sein muß und man nun an ihre Verfolgung entweder unter Nero oder unter Domitian, unter dessen Regierung man auch eine Verfolgung der römischen Christen anzunehmen pflegt, denken konnte.

Als frühester terminus a quo der Abfassung unseres Briefes ergiebt sich nach Cap. 5 das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus in der Neronischen Christenverfolgung, welche aber nicht, wie wir S. 364 sahen, mit Eusebius 67, oder mit Hieronymus gar 68, sondern nach Tacitus 64 n. Chr. zu setzen ist. Wie keine in ihm benutzte neutestamentliche oder sonstige Schrift, so führt uns auch der in ihm benutzte Brief an die Hebräer, welchen nach meiner Ansicht Barnabas von Italien aus (Hebr. 13, 24) an die Christen Alexandriens geschrieben hat, nicht über 64—65 hinaus, da er zwischen [2]) 60—64 geschrieben ist. Für die Abfassung des Clemensbriefes unter Domitian beruft man sich auf das Zeugniß des Hegesippus bei Euse-

[1]) Nach Dr. Harnack (Clem. ep. ed. 1, LXXXI, ed. 2, LIV) ist die Ansicht, daß der Clemensbrief vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, obsolet geworden und kaum noch zu erörtern. Von wie unhaltbaren Voraussetzungen er aber bei dieser seiner Behauptung ausgeht, ergiebt sich unter Anderm daraus, daß nach ihm der Hebräerbrief, welcher allerdings in unserem Briefe benutzt wird, nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein soll, während dessen klar ausgesprochener Zweck dahin geht, die christlichen Leser vor dem Abfall zu dem jüdischen Opfer- und Tempeldienst zu bewahren, welcher also noch bestanden haben muß.

[2]) Das Nähere siehe in meiner Chronol. des apost. Zeitalters, S. 513 ff.; vergl. indeß auch Hebr. 13, 23. Phil. 2, 19 ff.

bius h. e. 3, 16. 4, 22. Allein dieser, der unter dem römischen Bischof Eleutherus um den Anfang des letzten Viertels des zweiten Jahrhunderts seine ὑπομνήματα niederschrieb, sagt nur die Gleichzeitigkeit des römischen Clemens [1]) mit dem korinthischen Schisma, welches die Veranlassung zu unserem Briefe war, aus, nicht dessen Abfassung unter Domitian, welche daraus von Einigen geschlossen wird. Aber da die Zeit des Clemens nach der gesammten alten Ueberlieferung jedenfalls dem ersten christlichen Jahrhunderte angehört, so erhellt auch aus diesem Grunde, daß unser Brief nicht erst unter Hadrian [2]) oder noch später gesetzt werden kann.

Die meisten conservativen Theologen, welche die Abfassung des Clemensbriefes unter Domitian setzen, thun dies, indem sie einfach der Chronologie des Eusebius folgen. Die kritischen Theologen haben zum Theil die Unzulänglichkeit der letztern eingesehen und urtheilen so aus anderen, wie wir sehen werden, ebenso wenig stichhaltigen Gründen.

Hat Clemens unsern Brief als Bischof geschrieben, so beantwortet sich diese Frage leicht, wenn wir die Zeit seines Episcopats wissen. Nach Eusebius ist Clemens nun unter Domitian römischer Bischof gewesen, folglich ist, meint man, sein Brief unter Domitian geschrieben und folglich ist auch Cap. 1 die Christenverfolgung unter Domitian zu verstehen. Allein hier wird nicht genug beachtet, daß die Chronologie der römischen Bischöfe im ersten christlichen Jahrhundert sehr controvers und daß die Annahme des Eusebius in Betreff derselben schwerlich richtig ist. Abgesehen nämlich davon, daß man den Petrus bald als in Rom weilenden Apostel, bald auch als römischen Bischof betrachtet [3]), finden sich, wenn wir von der auch vorkommenden Verdoppelung des Cletus oder Anacletus absehen, folgende Reihenfolgen der römischen Bischöfe des ersten Jahrhunderts:

---

[1]) Es ist philologisch unzulässig, wenn Harnack Clem. ep. (ed. 2), p. XXVIII, Note 4, zu κατὰ τὸν δηλούμενον sc. Κλήμεντα das vorher gar nicht erwähnte καιρόν ergänzen will. Das Richtige hat Lipsius. Auch Irenäus bei Euseb. h. e. 5, 6 bezeugt, vielleicht auf Grund des Hegesipp, die Gleichzeitigkeit des Bischofs Clemens und der korinthischen στάσις.

[2]) Im Uebrigen vergl. gegen diese Ansicht Hilgenfeld a. a. O., p. XXXVII sqq., und Harnack, p. LVII sqq.

[3]) Zur Chronologie der römischen Bischöfe vgl. Clinton, Fasti Rom. vol. II. appendix, p. 534 sqq., Bishops of Rome etc., der aber die Kritik zu sehr zurücktreten läßt, und Lipsius, die Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts, S. 132 ff., S. 263 ff. Nach Irenäus adv. haer. 3, 3

1) (Petrus) Linus [1]), Clemens, Anacletus (Cletus); 2) (Petrus) Linus [2]), Anacletus (Ἀνέγκλητος), Clemens; 3) entweder Linus und Clemens nach einander [3]), oder Linus und Cletus, wie es scheint, gleichzeitig [4]), während noch Petrus am Leben ist, so daß Clemens nach dem Tode des Petrus das bischöfliche Lehramt hat. Wenn Linus dem Clemens gewöhnlich vorangeht, so scheint das zu 2 Tim. 4, 21 zu stimmen, wo der in Rom schreibende Paulus bereits von ihm grüßt. Hieronymus sagt indeß de vir. illustr. c. 15, daß die meisten Lateiner (plerique Latinorum) den Clemens zum Nachfolger des Petrus machen, obgleich er hier und im Chronicon die Reihenfolge Petrus, Linus, Anacletus, Clemens hat, wie Eusebius, der aber Anencletus sagt; dagegen trägt Hieronymus adv. Jovin. I. 12 und Comm. in Isaiam 52, 13 selber jene Ansicht vor. Die Behauptung des Eusebius, daß der Bischof Clemens in die Zeit des Domitian zu setzen ist, steht schon hiernach nichts weniger als fest, und daß er nicht mit dem Consul Flavius Clemens zu identificiren ist und deshalb unter Domitian gelebt haben muß, haben wir schon früher gesehen. Es

---

bei Euseb. h. e. 5, 6 z. B. ist Petrus nicht römischer Bischof und die beiden Apostel Paulus und Petrus bestellen Linus als Bischof. Paulus konnte als Gefangener in Rom überhaupt nicht wohl die Geschäfte eines Bischofs versehen, aus welchem Grunde er wahrscheinlich in dieser Beziehung gegen Petrus in der Sage zurücktritt. Wo er indeß, wie in den S. 368 citirten Consularfasten, schon vor seiner römischen Gefangenschaft in Rom weilt, da leitet er auch mit Petrus die römische Gemeinde. Den Petrus als eigentlichen römischen Bischof, in dessen gesammte kirchliche Stellung, mit Einschluß der apostolischen, sein bischöflicher Nachfolger eintreten sollte, zu betrachten, lag im hierarchischen Interesse, siehe das Vorbild der Clementinen, S. 381.

[1]) Augustin. ep. 53ad Generosum, Optatus Milevit. schism. Donist. 2, 2; catalog. Liberian. al. Cletus scheint eine Abkürzung von Anacletus zu sein, obwohl er auch unterschieden wird; siehe die übersichtliche Zusammenstellung bei Lipsius a. a. O., S. 132 ff. Für Anacletus wird von Irenäus a. a. O. und Eusebius ein ganz anderer Name Ἀνέγκλητος (Innocentius) gesetzt.

[2]) So z. B. Irenäus a. a. O., Eusebius, der aber im Chronicon den Linus schon 66 n. Chr. und vor dem Tode des Petrus und Paulus antreten läßt. Hieronymus de vir. illustr. 15 und im Chronicon, der sich aber nicht gleich bleibt, Epiphanius haer. 27, 6, welcher aber doch den Clemens von Petrus ordinirt sein, aber auf Anlaß von Cap. 54 unseres Briefes des Friedens wegen den Linus und Cletus als Bischöfe vorangehen läßt.

[3]) So constitut. apostol. 7, 46.

[4]) So Rufinus praef. in Clement. recognit., das Chronicon Damasi, Beda, Andere. Indem Hefele patr. apost. (ed. 3), p. XXIII, die Chronologie der römischen Bischöfe bei Eusebius mit Recht verwirft, zieht er diese Auffassung vor.

begreift sich auch leicht, daß die kirchliche Sage, indem sie Lin
mens und Anacletus als Bischöfe im späteren Sinne, wel
einander regierten, betrachtete und den Apostel Petrus
ohne Paulus schon sehr früh nach Rom gehen und die dorti
liche Gemeinde regieren ließ, in die größten Widersprüche
wirklichen Geschichte und ihren eigenen Annahmen gerathe
Auch die Chronologie jener vermeintlichen Bischöfe bei
ist von diesem Irrthum getroffen. Da er nach dem M
des Petrus und Paulus den Linus, Anacletus und
als Bischöfe auf einander folgen läßt, so soll Clemens e
Domitian, nach seiner Kirchengeschichte 92—100 n. Ch
seinem Chronicon 87—95 n. Chr. regiert haben, während di
Lateiner ihn weit früher setzen. So wenig in der römischen G
schon zur Zeit des Römerbriefes 58 n. Chr. auch nur P
bischöfe (primi inter pares) existirten, obwohl Bleek und A
weit gehen, wenn sie alle kirchliche Organisation derselben
Zeit leugnen, so wenig existirten, wie wir sahen, solche schon
des Clemensbriefes in der römischen Gemeinde, wenn sie a
nachher entstanden sein müssen. Mit Sicherheit wissen wir
um die Zeit des Martyriums des Petrus und Paulus Linu
mens und Anacletus christliche Presbyter[1]) in Rom wa
es hindert uns die Geschichte der römischen ἐπίσκοποι nicht
desten, anzunehmen, daß Clemens als angesehener römische
byter schon bald nach ihrem Martyrium unsern Brief verfa
dieser Zeit stimmt, daß er von Irenäus a. a. O. als ἑωρακ
ἀποστόλους bezeichnet wird und nach dem um die Mitte des
Jahrhunderts in Rom entstandenen ποιμήν Vis. 2, 4 ein Ze
des Hermas Röm. 16, 14 sein soll.

Von der neuern Kritik werden einige Stellen unsers
hervorgehoben, welche allein oder im Zusammenhange mit der
erwähnten Christenverfolgung seine Abfassung unter Domi
weisen sollen. Daß Clemens die 52 n. Chr. gegründete
Gemeinde in Korinth als alte (ἀρχαία) 47, 6 bezeichnet, ka

---

[1]) Schon Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. 1, Abth. 1 (4. Aufl.), S.
kannte mit sicherem Blick, daß „als man die Reihen der Bischöfe, als
folger der Apostel, bis auf die Apostel zurückzuführen suchte, man für die
Zeiten die vornehmsten Presbyter als die ersten Bischöfe rechnete und sich
die verschiedenen Angaben über die Reihenfolge der ersten römischen Bi
klären.“ Vergl. Lipsius a. a. O., S. 263.

wenn er vor der Zerstörung Jerusalems schrieb, nicht auffallen, da sie eine der ältesten christlichen Gemeinden Europa's war. Aehnlich steht auch *ἀρχαῖος* Apstg. 15, 7, vgl. Phil. 4, 15, selbst noch von einem kürzern Zeitraum. Vornehmlich beruft man sich auf 44, 3: *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων (τῶν ἀποστόλων) ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ χριστοῦ . . . . μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων* (*ἐπισκόπους καὶ διακόνους* c. 42), *τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας*, und auf die jetzt erst aus cod. J. bekannt gewordenen Worte 63,3: *ἐπέμψαμεν δὲ ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν, οἵτινες μάρτυρες ἔσονται μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν*. Cap. 44, 3 ist, wie aus den Schlußworten *ἀποβάλλ. τῆς λειτουργ.* und V. 6 hervorgeht, obwohl in allgemeinerer Form, zunächst mit Bezug auf die christlichen Leser in Korinth gesagt. Es gab hiernach in Korinth von dem Apostel Paulus bei seinem dortigen Aufenthalte oder darauf von andern angesehenen Männern, z. B. Timotheus oder Titus, welche wir nach den Briefen an die Korinther dort verkehren sehen, eingesetzte Presbyter, welche korinthische Christen bei Abfassung unseres Clemensbriefes aus ihrem Amte entfernt hatten. Folgt daraus, daß unser Brief, wie Lipsius a. a. O., S. 149, und Andere wollen, gegen Ende der Regierung Domitian's 93—97 n. Chr. geschrieben ist? Man täuscht sich, wenn man die *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* von Männern der ersten Generation nach den Aposteln (besser, Schülern der Apostel) und die von ihnen eingesetzten Presbyter für Männer der zweiten Generation nach den Aposteln faßt und die beiden Generationen dann im zeitlichen Sinne versteht. Die *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* sind vielmehr im Allgemeinen Zeitgenossen des Apostels und nehmen die Bestellung der Aemter vor, weil dieser nicht mehr zur Stelle war. So setzt z. B. Titus das Werk des Apostels in Kreta in Bestellung der Presbyter, Tit. 1, 5, fort, die von ihm dort gewählten Presbyter sind nicht etwa Männer der zweiten nachapostolischen Generation im zeitlichen Sinne, sondern dem Apostel gleichzeitig. Es bleibt also nur der Einwand, daß die so entstandenen Presbyter *μεμαρτυρημένοι πολλοῖς χρόνοις* heißen. Allein nach Clemens 42, 6 wählten die Apostel ihre *ἀπαρχαί*, und ihre Nachfolger in der Bestellung, die *ἐλλόγιμοι ἄνδρες*, werden wo möglich ebenfalls die noch vorhandenen *ἀπαρχαί* genommen haben, vgl. 1 Kor. 16, 15. 1 Tim. 3, 6. Erwägt man nun noch, daß

πολλοῖς χρόνοις eine relative Zeitbestimmung ist, welche einen
oder schwächern Sinn haben kann und hier den letztern hab
da nach dem Zusammenhange die Zeitlänge möglichst zu beton
so erscheint es mir nicht zweifelhaft, daß jene korinthischen P
auch unter Voraussetzung der Abfassung unsers Briefes vor
störung Jerusalems als solche bezeichnet werden konnten, d
Zeit hindurch" bezeugt sind; vgl. sogar Röm. 15, 23 ἀπὸ
ἐτῶν und Apstg. 24, 10 ἐκ πολλῶν ἐτῶν von kürzerer
Beweiskräftiger scheint 63, 3 zu sein, sofern das ἀπὸ νεότ
γήρους einen festern Anhaltspunkt für die in Betracht komme
länge bietet. Wir sandten, schreibt die römische Gemein
Clemens, gläubige und verständige Männer, die von Jugen
zum Greisenalter untadelig unter uns wandelten, welche zwis
und Euch Zeugen sein werden (d. h. Euch unsere Meinung
oder mündliche Interpreten unserer Meinung bei Euch sein
weil nach V. 4 so der Frieden unter den christlichen Lesern,
hofften, am schnellsten herbeigeführt werde). Harnack meint
sei wohl glaublich, daß solche Christen 95—97 in Rom existi
wenn sie 25—35 Jahre alt (ἀπὸ νεότητος) um 45—55
geworden waren, jene Worte paßten aber nicht, wenn sie s
der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 geschrieben sein
Allein sie passen, auch wenn wir, was von ihm gar nicht bew
solche zu verstehen haben, welche von Jugend an als Christen
untadelig lebten. Denn waren sie, 30—35 Jahre[1]) alt, um d
40, um welche Zeit etwa ich nach S. 366 die Stiftung der ch
Gemeinde in Rom angenommen habe, zu Christo bekehrt wo
standen sie bis zur Zerstörung Jerusalems im 60. Jahre ode
es überschritten. Es hindert aber auch gar Nichts, wie ja Vie
anzunehmen, daß wenigstens einzelne Christen auch schon vo
Rom existirten, oder man könnte annehmen, daß um jene
Rom sich nach Analogie von Röm. 16, 7 solche niederließen,
schon länger Christen waren. An sich zulässig ist auch die Au
daß jene, welche durch πιστοί bereits als Gläubige bezeichn
durch den Participialsatz nach ihrer sittlichen Qualität chara
werden als solche, welche von Jugend an bis zum Greisenalter
vor theils nach ihrer Bekehrung) unter den Römern untadeli
delten. Selbst in aller Strenge gefaßt führt also auch diese

[1]) Juvenis im Unterschiede von adolescens wurde man nach Va
Censorin. d. D. N. c. 14) 30 Jahre alt.

nicht über die Zerstörung Jerusalems hinaus, sondern nur in deren Nähe, und beweist keinenfalls, daß unser Brief erst unter Domitian, welcher von 81—96 regierte, und sogar erst 95—97 geschrieben sein könne.

Von Seiten der Kritik wird ferner hervorgehoben, daß der von Clemens verfaßte Brief der römischen Gemeinde an die korinthische Gemeinde keinen Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen weder in Korinth noch in Rom, wo die Judaisten nach Phil. 3, 2 ff. (etwa 62 n. Chr.) ihr Wesen trieben, durchblicken lasse, was seine Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems als unzulässig erscheinen lassen soll. Allein die Phil. 3, 2 erwähnten Judaisten haben mit der römischen Gemeinde Nichts zu thun, sondern bedrohen die Gemeinde in Philippi. Allerdings wird aber diejenige Ansicht, welche die gesetzliche, pharisäisch gerichtete judenchristliche Fraction in Korinth wie in Rom um die Abfassungszeit der an die dortigen Gemeinden gerichteten kanonischen Briefe vorherrschen läßt, auch durch unsern Brief mit großer Wahrscheinlichkeit widerlegt, scheint aber auch an sich selber grundlos zu sein, wie ich rücksichtlich des Römerbriefes in dem S. 365 angezogenen, diesen behandelnden Artikel ausführlicher zu zeigen gesucht habe. Hier will ich nur noch hervorheben, daß gegen eine judaistische Richtung der römischen Gemeinde auch ihr Fasten am Sabbat und die Beschaffenheit ihrer Osterfeier (im Unterschiede von der Osterfeier der Quartodecimaner) spricht, ferner, daß sämmtliche römische Bischöfe auch der ältesten Zeit keine jüdische, sondern griechische oder römische Namen tragen, und so auch die drei Abgeordneten unsers Briefes, Claudius Ephebos, Valerius Biton und Fortunatus [1]) Cap. 65, 1, welche nach 63, 3 zu den ältesten Gliedern der Gemeinde gehört haben müssen.

Entscheidend spricht für die Abfassung unseres Briefes noch vor der Zerstörung Jerusalems der Umstand, daß die in ihm erwähnte Verfolgung der römischen Christen, auf welche seine Abfassung alsbald gefolgt sein muß, nur die Neronische Christenverfolgung, nicht die unter Domitian gewesen sein kann. Dies ergiebt sich bereits aus der Hauptstelle, welche über die damalige Verfolgung handelt, Cap. 5. Man ist jetzt ziemlich einverstanden darüber, daß, wie wir auch S. 362 ff. zeigten, Cap. 5—6, 2 nur

[1]) Daß dieser Fortunatus mit dem Fortunatus 1 Kor. 16, 17, welcher nach Rom übergesiedelt sein könnte, identisch ist, ist besonders wegen Cap. 63, 3 nicht anzunehmen. Bei Annahme ihrer Identität würde auch dadurch unsere Ansicht von einer frühern Abfassung des Clemensbriefes sich stützen lassen.

von der Verfolgung der römischen Christen durch Nero handele aber man hat gefunden, daß eben deshalb, da die in dieser kund gewordenen Glaubensvorbilder 5, 1 ὑποδείγματα τῆς γενεᾶς ἡμῶν d. h., wie man erklärt, Vorbilder unsers Zeitalters genann würden, diese nicht der Abfassung unsers Briefes fast gleichzeitig sein könnten, sondern etwa 30 Jahre früher leben mußten. Hat man die ebenfalls mögliche, durch den Zusammenhang gebotene Deutung von γενεὰ ἡμῶν auf das Geschlecht der Christen hier ganz übersehen? Die römische Gemeinde sagt nach S. 359 hier zur korinthischen Gemeinde: „Um mit den alten Musterbildern, die nach Cap. 4 aus den Frommen des Alten Testaments und aus Israel genommen waren, aufzuhören, laßt uns zu den (zeitlich) nächsten (jüngsten) Wettkämpfern, und zwar unsers Geschlechts — da vorher die Vorbilder aus den Nichtchristen entlehnt sind — kommen", ähnlich wie auch Hebr. 11, 40 ff. die Christen durch ἡμεῖς den Glaubenshelden des Alten Bundes gegenübergestellt sind. Ferner, wenn τῆς γενεᾶς ἡμῶν, in der Bedeutung Zeitalter gefaßt, also erklärt wird: laßt uns zu den jüngsten Wettkämpfern kommen, zu den Vorbildern unsers „Zeitalters", so müßte man hier jedenfalls auch die christlichen Märtyrer aus der Zeit Domitian's, die ja zeitlich am allernächsten waren, erwarten, falls solche bei Abfassung unsers Briefes überhaupt vorhanden waren, und das um so mehr, wenn die Verfolgung der Christen unter Domitian eine größere Bedeutung hatte. Ferner, wenn der Leser nicht durch die ganze Zeitlage unmittelbar auf die Neronische Christenverfolgung hingeführt, sondern ihm durch die Erwähnung des damaligen „Zeitalters" ein weiterer Spielraum gelassen war, so konnte οἱ ἀπόστολοι gar nicht schlechthin gesagt und doch nur von den Aposteln Paulus und Petrus verstanden werden. In jenem „Zeitalter" wurden [1]) auch Jakobus, der Bruder des Herrn, 62 n. Chr. (Joseph. Ant. 20, 9. 1.) und der Apostel Jakobus Alphäi kurze Zeit vor der Zerstörung Jerusalems Märtyrer [2]), die nicht erwähnt sind. Endlich ist die eingehende, theilnehmende Beschreibung der Verfolgung der römischen Christen durch Nero

---

[1]) Hilgenfeld und Harnack scheinen diesem Einwurf entgegentreten zu wollen durch den Hinweis darauf, daß das ἐν ἡμῖν 6, 1 nicht von Christen überhaupt, sondern von Christen Roms zu verstehen sei. Aber die Kraft dieses ἐν ἡμῖν kann sich doch nicht auf das Vorhergehende in 5, 2 ff., was jedenfalls aus seinem nächsten Zusammenhange zu verstehen sein muß, erstrecken.

[2]) Vgl. meinen Commentar zum Brief an die Galater zu Gal. 1, 19.

Cap. 5—6, 2 der Art, daß sie bald nachher von einem Augenzeugen verfaßt zu sein scheint.

Hinzu kommt die andere Hauptstelle unsers Briefes Cap. 1, welche über die Verfolgung der römischen Christen handelt. Wegen unserer plötzlichen und sich einander folgenden Mißgeschicke und Unfälle, schreibt die römische Gemeinde, glauben wir uns später gewandt zu haben zu den bei Euch vermißten Dingen u. s. w.[1]). Sie entschuldigt die Verzögerung ihres Schreibens mit ihren plötzlichen und rasch auf einander folgenden Mißgeschicken. Da diese Mißgeschicke der römischen Christen als sich einander folgende, d. h. hier, sich bald folgende (*ἐπάλληλοι*[2]) *γενόμεναι ἡμῖν*) gedacht werden, so erhellt, daß nur Mißgeschicke entweder unter Nero oder unter Domitian, also z. B. auch nicht die Christenverfolgung unter Nero und die unter Domitian zugleich, da zwischen ihnen ein zu langer Zeitraum lag, gemeint sein können. Jenes ergiebt sich mit Nothwendigkeit daraus, daß die gemeinten *συμφοραί* die verspätete Hinwendung der Schreiber zu den Angelegenheiten der Leser begründen sollen. Darnach müssen sie unter sich ziemlich gleichzeitig gewesen und der Abfassung unsers Briefes nur kurze Zeit voraufgegangen sein. Ferner ist man mit Recht ziemlich allgemein darüber einverstanden, daß jene *συμφοραί*, wenn auch nicht allein, so doch jedenfalls auch und zwar vornehmlich Verfolgungen[3]) der römischen Christen unter sich befassen. Jene bilden allerdings den allgemeineren Begriff von *διωγμοί* und brauchen daher mit diesen nicht zusammenzufallen. Da aber in dem ersten Jahrhundert Verfolgungen der römischen Christen unter Nero und Domitian erwähnt werden, das Beiwort *αἰφνίδιοι* zu *συμφοραί* auf solche Verfolgungen führt und bald darauf in unserm Briefe Cap. 5—6, 2 jedenfalls die Verfolgung der römischen Christen durch Nero ausführlich berücksichtigt

---

[1]) *Διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις, ἀδελφοί, βράδιον νομίζομεν ἐπιστροφὴν πεποιῆσθαι περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων κ. τ. λ.*

[2]) *ἐπάλληλος* ist, was bei einander ist, (räumlich oder zeitlich) dicht auf einander oder auch häufig folgt. Philo de somniis II. 37 (Opp. I. 691) *διὰ τὴν συνεχῆ καὶ ἐπάλληλον τῆς ἀεννάου πηγῆς ἐκείνης φοράν.* Euseb. h. e. 2, 6 *κακῶν ἐπάλληλοι μηχαναί.*

[3]) Harnack spricht a. a. O. (edit. 2, p. LVII) ohne Angabe eines Grundes den Zweifel aus, ob an unserer Stelle solche Verfolgungen gemeint seien, will aber nach Note 10 doch Cap. 59, 4 und 60, 3 an die Christenverfolgung unter Domitian gedacht wissen.

wird, so ist an der Richtigkeit der obigen Auffassung schwe
zweifeln. Nimmt man aber dies an, so ist die Deutung de
Cap. 1 auf die Christenverfolgung unter Nero und nicht un
mitian schon aus dem Grunde nicht zu umgehen, daß weg
sachlichen Beziehung zu Cap. 5—6, 2 sonst die Christenve
unter Domitian hier um so weniger hätte übergangen werden
Auf keine Verfolgung der römischen Christen paßt das
αἰφνίδιοι ferner so gut wie auf die Neronische, denn sie war
die erste [1]) und trat durchaus unerwartet und plötzlich ein.
nicht bloß von der Hinrichtung des Apostels Paulus, we
Apstg. 28, 30. 31. Philem. 22. Phil. 2, 24 vergleicht, sond
von der Tacit. Ann. 15, 44 erwähnten Verfolgung der r
Christen durch Nero, welche dieser, um die Schuld des Bran
Rom von sich abzuwälzen, anordnete. Deshalb schrieb ich in
Untersuchung über den Hebräerbrief (1861), Erste Hälfte,
„Wir haben um diese Zeit zwei auf einander folgende bluti
folgungen römischer Christen [nämlich die Hinrichtung des
Paulus unter Nero wahrscheinlich vor dem Brande Roms u
demselben das Martyrium zahlreicher Christen, unter ihr
Apostels Petrus auf dem Vatican], den furchtbaren Brand
wodurch der größte Theil der Bewohner Roms, also gewiß
römischen Christen schwer betroffen wurden, die sich daran anschl
Gelderpressungen Nero's für den Neubau (Tacit. Ann. 15,
Verschwörung des Piso im April 65 (Tacit. Ann. 15,
Suet. Nero 36), nach deren Entdeckung Schuldige und Un
bestraft wurden und an welcher die Prätorianer betheiligt
unter denen sich, wie wir aus Phil. 1, 13. 4, 22 wissen,
befanden, welche an sich schon ein Gegenstand des Verdachts
und von der damals noch lebenden allmächtigen (Ann. 1
Kaiserin Poppäa, einer jüdischen Proselytin, wenig Gnade zu
hatten, endlich im Herbst 65 eine furchtbare Pest [2]), weld

---

[1]) Die Edicte des Tiberius (Sueton. Tib. 36) und des Claudius
Claud. 25, vgl. Dio Cassius 60, 6) betrafen die Juden. Chrestus an d
erwähnten Stelle des Sueton kann nach ihrem Sinne nicht irrig für
stehen, sondern ist der auch sonst vorkommende Name eines Juden. Die
väter bezeichnen den Nero ausdrücklich als ersten Verfolger der Christen
so Tertullian Scorpiace Cap. 15, Eusebius, Lactantius, Orosius, S
Severus u. A.

[2]) Tacit. Ann. 16, 13. Oros. hist. 7, 7. Suet. Nero 38.

Sueton und Orosius in Rom 30,000 Menschen wegraffte. Mithin lassen sich grade um diese Zeit die *ἐπάλληλοι συμφοραί* der römischen Christen auf's Beste nachweisen.“ Ich fasse hier, was auch das Richtige zu sein scheint, die *συμφοραί* nicht bloß von blutigen Verfolgungen römischer Christen, sondern auch von andern solchen Mißgeschicken, welche das Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische verzögern konnten. Während Harnack a. a. O., S. LIV, sich begnügt, eine unbewiesene Behauptung auszusprechen, nämlich die, daß die *αἰφνίδιοι καὶ ἐπάλληλοι γενόμεναι συμφοραί* sich nicht aus der Zeit Nero's, sondern nur aus der Zeit Domitian's erklären ließen, sucht Hilgenfeld a. a. O., S. 89, meine Beweisführung zu entkräften, indem er sagt, außer der Christenverfolgung durch Nero habe ich „ne unam quidem calamitatem Christianis propriam, qualis hic quaeritur (!)“ angegeben. Nach dem Sinne der Stelle Cap. 1 handelt es sich augenscheinlich aber nicht um solche Unfälle, welche die römischen Christen allein getroffen hatten, sondern um solche, welche, mochten sie sie allein oder mit andern Bewohnern Roms gemeinsam getroffen haben, geeignet waren, das Schreiben der römischen Gemeinde zu verzögern. Uebrigens hat Dr. Hilgenfeld selber die weitere Fassung von *συμφοραί* auf die Regierungszeit des Domitian a. a. O., S. XXXVIII, in ausgiebigster Weise angewandt, ebenso Harnack, S. LIX. Hilgenfeld beruft sich weiter auf Lipsius (Clement. Rom. ep. ad Cor. p. 141) nach welchem deshalb an die Zeit Nero's nicht soll gedacht werden können, weil die calamitates *ἐπάλληλοι*, i. e. crebro iteratae [1]) genannt würden; nam quae a Nerone instituta est Christianorum persecutio subita quidem et inopinata fuit, sed neque diutius perduravit neque saepius iterata est. Dagegen soll sie sehr gut zu den Zeiten Domitian's stimmen; nam Eusebius licet non plures Christianorum insectationes diserte commemoret, tamen multos Christianos maxime ex nobilium numero [2]) interfectos (?),

---

[1]) Allerdings können die betreffenden *συμφοραί* nur *ἐπάλληλοι* heißen, wenn sie sich mindestens zweimal ereigneten. Da sie als Grund der Verzögerung des Schreibens der römischen Gemeinde angeführt sind, so darf indeß ihre gegenseitige Zeitnähe auch nicht übersehen werden.

[2]) Eusebius sagt a. a. O. Nichts von der Tödtung vieler Christen, besonders aus der Zahl der Edeln, sondern das sind nach ihm Nichtchristen, da er der Christenverfolgung Domitian's erst von *τελευτῶν* an a. a. O. gedenkt und diese in's Ende seiner Regierung und Cap. 18, wo er sie näher beschreibt, in das 15. Jahr des Domitian (95 n. Chr., im Chronicon 93) setzt.

permultos alios in exilium missos et re familiari privat
narrat (h. e. 3, 27). Abgesehen davon, daß Eusebius hier n
im Allgemeinen die Christenverfolgung Domitian's erwähn
h. e. 3, 18 ausdrücklich nur Verbannungen von Christen
so hat Lipsius weder bewiesen, daß die *συμφοραί* im Br
Clemens nur auf Verfolgungen der Christen gehen, n
die Verfolgung der römischen Christen durch Nero e
dem Tage der Hinrichtung des Petrus sofort, und zwar
Form, aufgehört haben, was vielmehr von vornherein weni
scheinlich ist. Nach Oros. hist. 7, 7 soll Nero sogar a
haben, die Verfolgungen der Christen auch über alle Prov
erstrecken. Jedenfalls wird man sagen müssen, daß die p
und sich einander folgenden Unglücksfälle der Christen in
unserm Briefe sich allermindestens eben so gut aus der Zei
als aus der Domitian's erklären lassen, und schon unt
Voraussetzung ist jene Erklärung aus den angegebenen G
welche die Verfolgung der römischen Christen in Cap. 1 wie
in die Zeit Nero's zu setzen nöthigen, unbedingt vorzuziehe
sehr die Neronische Christenverfolgung die des Domitian in
stellt, sieht man daraus, daß Tertullian Apologet. 5 den D
in dieser Beziehung nur eine portio Neronis nennt und
Christen selbst noch zur Zeit des Augustin (de civit. dei 20,
als Antichrist den wiederkehrenden Nero dachten. Die bald n
Tode Nero's, unter dem sechsten römischen Kaiser Galba
Joh. 17, 10) und vor der Zerstörung Jerusalems (11, 1
schriebene Offenbarung des Johannes beschreibt uns das gro
oder Rom als trunken von dem Blute der christlichen M
(17, 6. 19, 2. 6, 9. 10. 16, 6).

Weil man immer wieder auf die Christenverfolgung unte
tian recurrirt, ohne damit deutliche Begriffe zu verbinden, s
es an der Zeit sein, genauer zu untersuchen, wie es sich mit
verhält. Wir fragen indeß hauptsächlich, ob Domitian die
in Rom verfolgte; denn daß sie gelegentlich hie und da in d
vinzen gedrückt und verfolgt wurden, ist von vornherein unte
solchen Kaiser wahrscheinlich und Letzterem meistens nicht ein
Last zu legen.

Von großer Bedeutung ist der Umstand, daß Sueton, d
genosse des Domitian, in dessen Leben von seiner Verfolgu
römischen Christen Nichts berichtet, derselbe Sueton, welcher i

folgung durch Nero uns Nero 16 erzählt hat. Wir finden bei ihm Domit. 12 folgende Worte: Praeter ceteros Judaicus fiscus acerbissime actus est: ad quem deferebantur, qui vel improfessi Judaicam [1]) (intra Urbem) viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent, d. h. „vor den übrigen wurde die jüdische Contribution [2]) an den kaiserlichen Fiscus auf's Härteste eingetrieben, bei welchem solche angegeben wurden, welche entweder, ohne es zu bekennen, eine jüdische Lebensweise (innerhalb der Stadt) führten (sich insgeheim zum Judenthum hielten oder jüdische Proselyten waren), oder unter Verheimlichung ihres (jüdischen) Ursprungs den dem (jüdischen) Volke auferlegten Tribut nicht bezahlt hatten.“ Sueton fügt hinzu, er erinnere sich noch, als Jüngling dabei gewesen zu sein, als ein 90jähriger Greis von dem Fiscal und einem sehr zahlreichen Beirath beschaut wurde, ob er beschnitten wäre. Wurden die Betreffenden in Folge ihrer Denunciation der Verheimlichung ihres Judenthums und der illegalen Vorenthaltung ihrer Steuer überführt, so wurden sie streng bestraft. Die Eintreibung jener jüdischen Abgabe wurde aber nicht bloß deshalb so streng ausgeführt, weil der Kaiser Domitian habsüchtig war und Geld brauchte, sondern weil er auch ein besonderes persönliches Interesse daran hatte. Jene Steuer ward zum prachtvollen Aufbau des schon unter

---

[1]) Daß hier jüdische Proselyten, geborne Heiden, zu verstehen sind, ist noch klarer bei der Lesart intra Urbem vor viverent, da die Juden nicht innerhalb der Stadt Rom, sondern in einem eigenen Viertel jenseits der Tiber (Philo legat. ad Cajum II. 568 Mang.) wohnten. Jene Lesart, welche in den Ausgaben des Sueton von Oudendorp, Baumgarten-Crusius, Roth u. A. verworfen ist, findet sich nach Roth a. a. O., praefat. p. XXVIII, im cod. Parisinus 6116 und andern alten Handschriften, welche er einer dritten Textesformation zuweist, die er zwar im Allgemeinen besonders dem cod. Memmianus und der verwandten Textesgestalt nachstellt, zuweilen aber auch vorzieht. Des Sinnes wegen, da bloß von einer Verfolgung der Juden und ihres Anhangs in Rom geredet zu werden scheint, und weil, wie auch Ernesti hervorhebt, die Hinzufügung dieser Worte weniger einzusehen ist, sind sie wohl als ursprünglich zu betrachten. Wie Dr. Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte (2. Aufl. 1877), IV. S. 96, sagen kann, es werde jetzt in der Regel qui improfessi Judaicam[ae] fidem[ei] similem viverent vitam gelesen, ist mir nicht wohl begreiflich, wenn nicht ein Druckfehler vorliegt. Es sieht das aus wie eine unsere Stelle mit Sueton. Tiber. 36 (vel similia sectantes) combinirende Paraphrase.

[2]) Gemeint ist die von Titus nach der Zerstörung Jerusalems auferlegte Abgabe von 2 Drachmen (Joseph. B. Jud. 7, 6. 6), welche die Juden fortan an das Capitolium in Rom zahlen sollten.

Vespasian und dann wieder unter Domitian (Suet. Domit.
gebrannten Capitoliums [1]) verwandt, in welchem die drei
Vespasian, Titus und Domitian göttlich verehrt wurden. N
Vorgange von Gieseler [2]) haben Imhof [3]), Hilgenfeld,
Hausrath u. A. unter denen, qui ... improfessi Judaicam
vitam, nach dem vermeintlichen „Sprachgebrauch jener Z
Christen verstehen wollen. Allein, gesetzt auch, daß die Chri
den Römern damals noch als Juden betrachtet und bezeichne
so paßt diese Auffassung doch gar nicht zu dem Sinne diese
in welcher in dem ersten durch vel eingeführten Satzgliede d
Defraudanten des jüdischen Fiscus genannt werden, welche,
dem improfessi und aus dem Gegensatze zu den durch da
vel Bezeichneten oder den Juden von Geburt (origo)
Nichtjuden von Geburt, also jüdische Proselyten aus den
sein müssen [4]). Aber es ist auch gar nicht richtig, daß die
in der Zeit Domitian's oder gar Trajan's, unter welchen
schrieb, noch als Juden betrachtet und bezeichnet wären. Sie
vielmehr im Unterschied von diesen Christiani genannt. S
sie grade auch Sueton, und zwar schon bei Gelegenheit der Ne
Christenverfolgung, in welcher ohne eine solche Unterscheidu
ja auch die römischen Juden würden gelitten haben, Nero 16
Tacitus bei derselben Veranlassung, Ann. 15, 44, ferner d

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Das vierte Buch Esra (Theol. Stu
1870) S. 268 ff. Ueberhaupt ist diese unter Domitian verfaßte jüdi
kalypse ein lebendiges Zeugniß der Sehnsucht des jüdischen Volkes nach
von dem Drucke dieses besonders verhaßten Flaviers.

[2]) Kirchengeschichte (4. Aufl.) I, 1, S. 134 ff. Dieser sucht obige
gebrauch wenigstens zu beweisen, indem er bei Tacitus hist. 5, 5 in
derung der Juden Züge findet, welche offenbar von den Christen entle
nämlich den moriendi contemptus in Folge des Glaubens an die Un
Seele, welcher sich aber in der Geschichte der makkabäischen Zeit und des
Kriegs mit den Römern bekanntlich auch bei den Juden findet. Auch
Tacitus Ann. 15, 44 den Christen der Haß des Menschengeschlechts wie d
hist. 5, 5 zur Last gelegt wird, bezeugt nicht ihre Vermischung, da
die Götter der übrigen Völker, ihren Cult und ihre Feste und was in
und Staat damit zusammenhängt, verachteten und mieden (2 Kor. 6, 14

[3]) T. Flavius Domitianus (1857), S. 115.

[4]) Das Richtige hat bereits Ernesti in der Ausgabe von Wolf z
Stelle: Sunt proselyti ideoque opponuntur iis, qui origine Judai
Die Proselyten der Gerechtigkeit unter den Heiden ließen sich nach Tacit.
beschneiden.

pejanische [1]) Wandinschrift C. Inst. Lat. IV. 697 vor 79 n. Chr., Josephus in seinen in Rom nach ihrem Schlußcapitel im 13. Jahre Domitian's verfaßten Antiquitäten 18, 3. 3, endlich die officiellen Schreiben [2]) zwischen dem Kaiser Trajan und seinen Statthaltern Plinius in Bithynien und Tiberianus in Palästina. Wo aber auch immer die Anhänger Christi Christiani genannt werden, wird ihr Unterschied von den Juden anerkannt, wie zuerst [3]) Apostg. 11, 26 in der vorwiegend aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde zu Antiochia. Uebrigens soll hier nicht auch die Möglichkeit in Abrede gestellt werden, daß von listigen Angebern jene jüdische Contribution gar nicht zur Anklage einzelner Christen benutzt sein könnte. Im Allgemeinen werden aber die römischen Christen, dem Worte ihres Apostels Röm. 13, 7 ff. gehorsam, die ihnen von ihrer Obrigkeit etwa auferlegte Abgabe ohne Anstand bezahlt haben. Daraus, daß der Heide Sueton die Verfolgung der römischen Christen nicht ausdrücklich erwähnt, folgt noch nicht, daß keine stattgefunden hat, nur hat sie schwerlich in größerm Maßstabe stattgehabt, wie die zur Zeit Nero's von ihm erwähnte. Sueton konnte jene Angebereien beim jüdischen Fiscus um so weniger übergehen, als ihre gesetzliche Aufhebung im Senate gleich nach der Ermordung Domitian's eine notorische und durch eine eigene Münze (s. Eckhel, D. Num. VI p. 405) bestätigte Thatsache war. Aber daraus, daß jene erst nach seinem Tode aufgehoben wurden, während, wie wir sehen werden, Domitian die Verfolgung der Christen, soweit sie stattfand, noch selber vor seinem Tode abstellte, erhellt wieder, daß jene Bedrückungen rücksichtlich des jüdischen Fiscus nicht eigentlich wider die Christen gerichtet waren.

Wir haben S. 375 unter den Gründen, welche für die Verschiedenheit des Consuls Flavius Clemens von dem römischen Bischofe Clemens sprechen, vorläufig bereits den angeführt, daß jener nicht einmal Christ [4]) gewesen sei. Diese Behauptung wollen wir jetzt

[1]) Friedländer, Darstell. aus der Sittengesch. Roms, Th. 3 (1871), S. 529.

[2]) Plin. lib. X. epistol. 96 u. 97, vgl. Ignatii epistol. ed. Petermann, p. 550 sqq.

[3]) Vgl. Meyer, Apstg., zu obiger Stelle, (4. Ausg.) S. 263, über den Namen Χριστιανός.

[4]) So in neuerer Zeit auch Zahn, der Hirt des Hermas (1866), S. 57 ff., welcher ihn aber mit Grätz für einen jüdischen Proselyten hält, wogegen ihn viele Andere, z. B. auch de Rossi (Bulletin. 1875, S. 37 ff.), mit Unrecht für einen Christen ansehen, vgl. Harnack a. a. O., S. LXXII.

näher beweisen. Auch hier haben wir von der Aussage de
genossen Suetonius auszugehen, während später aus naheli
Ursachen die Sage die geschichtliche Wahrheit in Etwas e
Sueton erzählt Domit. 15, daß Domitian seinen Vetter von vä
Seite (patruelis) Flavius Clemens, einen Mann von veräch
Trägheit (contemtissimae inertiae), dessen Söhne, dama
ganz klein, er öffentlich zu seinen Nachfolgern bestimmt hatte,
wegen des schwächsten Argwohns (ex tenuissima suspicione)
dessen Consulate tödtete und dadurch besonders sein Verder
schleunigte. Im Folgenden wird nämlich Domit. 17 Stephan
Procurator der Domitilla, der Frau dieses Consuls Cleme
einer der Hauptmörder des Kaisers Domitian genannt. Der
Flavius Clemens war ein Sohn des Stadtpräfecten Flavius S
des Bruders des Kaisers Vespasian (Suet. Vespas. 1. Do
und der jüngere Bruder des von Sueton Domit. 10 u. 12 er
Flavius Sabinus, des Schwiegersohns des Kaisers Titus. D
ließ ihn fast während seines Consulats im Jahre 95, n
Januar 96 n. Chr., wie nach dem Vorgange von Imhof [1])
Harnack und Andere wollen, wegen des schwächsten Verdac
richten. Sueton hielt ihn nach seiner Ausdrucksweise, da
suspicio des Kaisers für eine tenuissima erklärt, jedenfalls
schuldig und weder, wie Grätz will, für einen Juden noch fü
Christen. Da er fast noch in seinem Consulate hingerichtet

[1]) Der Kaiser Domitian, S. 116, vgl. Lipsius a. a. O., S. 153
Flavius Clemens war mit Domitian im Anfange des Jahres 95, da n
das Jahr benannt ist (s. Clinton), Consul und seine consularische W
dauerte von da an nur einige Monate, weil damals kein Privatmann w
das ganze Jahr Consul blieb, sondern durch einen consul suffectus abgelö
Friedländer a. a. O., III, S. 657, sagt: „es scheint nur in seltenen Fälle
im Jahre 69, von der seit den letzten Zeiten Nero's üblichen vierm
Dauer der Consulate in den beiden ersten Nundinen abgewichen worden
während allerdings das letzte Drittel des Jahrs sehr häufig unter zwei C
paare getheilt wurde." Hiernach würde Clemens etwa am 1. Mai sein
niedergelegt haben, und da er nach Sueton Domit. 15 paene in consul
getödtet wurde, so muß das im Jahre 95, nicht 96 geschehen sein,
Eusebius und Dio ausdrücklich angeben. Sueton wird sogar mit sich
Widerspruch gesetzt, wenn das continuis octo mensibus von den 8
Monaten bis zu Domitian's Tode gedeutet wird, während nur gesagt
es „8 Monate nach einander" häufig blitzte. Sueton selber erwähnt ja a
darauf, daß die Fortuna von Präneste (vgl. Sueton. Tiber. 63) ihm,
neuen Jahre befragt, einen traurigen Bescheid ertheilte.

so wird er während desselben den Verdacht seines höchst mißtrauischen kaiserlichen Vetters erregt haben, welcher wahrscheinlich fürchtete, daß er ihm nach Thron oder Leben trachte, während Sueton, um die Nichtigkeit eines solchen Verdachts anzuzeigen, ihn als einen außerordentlich trägen Mann, der also nicht zu fürchten war, charakterisirt. Aus dem gleichen nichtigsten Argwohn hatte er schon früher seinen ältern Bruder, den Flavius Sabinus, umgebracht, weil ihn der Herold (Domit. 10) am Tage der Consularcomitien irrig vor dem Volke nicht als Consul, sondern als Imperator proclamirt hatte. Ueberhaupt hörten ja damals die Verurtheilungen wegen Majestätsverbrechen nicht auf und noch kurz vorher (Dio Cass. 67, 13. 14) war die Verschwörung des Celsus entdeckt. Mit mehr Schein beruft man sich für das Christenthum (oder, wie Grätz will, Judenthum) des Consuls Flavius Clemens auf die Stelle des Dio Cassius 67, 14, welche uns leider nur als Auszug und vielleicht nicht ganz treu von dem Mönche Chiphilinus erhalten [1]) ist. Flavius Clemens wird hier wie seine Frau Domitilla, ebenfalls eine Verwandte des Kaisers, der *ἀθεότης* (= *τὸ μὴ σέβεσθαι τοὺς θεούς*) angeklagt. Mag man auch annehmen, daß die *ἀθεότης* der Domitilla, die Verachtung der heidnischen Götter, in dem Christenthum oder Judenthum bestand, worüber wir später handeln werden, bei ihrem Manne ist sicher das majestatis crimen [2]), das Verbrechen, die Majestät des Gottes Domitian, des göttlichen Repräsentanten der heiligen Roma, verletzt zu haben, zu verstehen. Daran kann man nicht zweifeln, wenn man

---

[1]) *Κὰν τῷ αὐτῷ ἔτει* (95 n. Chr.) *ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλάουιον τὸν Κλήμεντα ὑπατεύοντα καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα αὐτὴν συγγενῆ ἑαυτοῦ Φλαουίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός. Ἐπενέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν· ἡ δὲ Δομετίλλα ὑπερωρίσθη μόνον ἐς Πανδατειρίαν. Τὸν δὲ δὴ Γλαβρίωνα τὸν μετὰ τοῦ Τραϊανοῦ ἄρξαντα, κατηγορηθέντα τά τε ἄλλα καὶ οἷα οἱ πολλοὶ καὶ ὅτι καὶ θηρίοις ἐμάχετο, ἀπέκτεινεν.*

[2]) Plin. panegyric. II: Dicavit coelo Tiberius Augustum, sed ut majestatis crimen induceret, Claudium Nero, sed ut irrideret, Vespasianum Titus, Domitianus Titum, sed ille, ut dei filius, hic ut frater videretur. Das Majestätsverbrechen betraf also die Gottheit des Kaisers. Domitian ließ sich aber lebend, während selbst Caligula nur bei den Provinzialen, sogar von den römischen Bürgern dominus und deus nennen, Suet. Domit. 13. Da gab es begreiflicher Weise, zumal bei dem damaligen Treiben der Delatoren, leicht Anlaß zu Anklagen auf Majestätsverbrechen.

die von uns erörterte Aussage des zeitgenössischen Berichte
Suetonius vergleicht. Gesetzt indeß, daß ihm bei Dio vo
Anklägern eine Hinneigung zu den Sitten der Juden Schuld
wäre, etwa weil seine Gemahlin zu den Sitten der Jude
und er als Consul nicht entschieden genug gegen sie einschritt,
das nach Sueton mit Unrecht geschehen. Daß auch Dio die
wenigstens rücksichtlich des Flavius Clemens nicht von der
zu der jüdischen Lebensweise verstand, erhellt daraus, daß
vorher 67, 13 den Empörer Celsus durch die oft wiederholte
des Domitian als Herr und Gott dessen Gunst unerwartet
läßt und 68, 1 bei dem Berichte über die nach dem Tode D
unter Nerva beschlossene Aufhebung seines Schreckensregim
Anklagen wegen ἀσέβεια und Ἰουδαϊκὸς βίος unterscheidet.
Domitian nach Dio ferner den Glabrio tödtet, nachdem e
Anderem dessen beschuldigt ist, wessen die Vielen, und weil
mit den Thieren kämpfte", so ist wegen des dort auf's Stärkste
gehobenen Argwohns des Kaisers gegen Alle bei der zuerst e
Beschuldigung des Glabrio ebenfalls die Verletzung der ka
Majestät zu verstehen. Dieser auch Dio 67, 12 als damalige
erwähnte Acilius Glabrio wurde nämlich nach Suet. Domit
molitor novarum rerum getödtet. Zu unserem Ergebni
endlich, daß keine ältern Väter der Kirche, was sonst gar
erklären wäre, weder Eusebius noch Hieronymus, den Consul
Clemens als christlichen Märtyrer erwähnen und erst
Quellen, z. B. Syncellus diesen und andere [1]) jüngere Que
römischen Bischof Clemens (wie manche andere römische Bisch
es nicht waren) zu den christlichen Märtyrern rechnen.

Weder Sueton noch die Fragmente des Chiphilinus a
Cassius nennen, wie wir sahen, die Christen (Christiani) aus
lich als Objecte der Verfolgung des Domitian, gleichwohl
wir nicht zweifeln, daß er die Christen wirklich verfolgt hat.
dürfen wir uns freilich nicht auf die Offenbarung des Johan
rufen, da diese neutestamentliche Schrift nicht erst, wie z.
näus und Eusebius wollen, unter Domitian, sondern nach
schon vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt wurde. Heg
bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts berichtet uns
Eusebius h. e. 3, 19 und 20 von der Verfolgung der Chri

[1]) Lipsius a. a. O., S. 154 Note 2.

Palästina und von dem Verhöre der Enkel des Judas, des Bruders Christi, vor dem Kaiser Domitian, welcher, als er ihre dürftigen Verhältnisse und daß sie die Steuern zahlten, von ihnen vernahm und ihre schwieligen Hände sah, die Davididen als ungefährlich wieder in die Heimath entließ. Ebenso bezeugen Tertullian, welcher ihn deshalb Apologet. 5 eine portio Neronis nennt, Irenäus, Eusebius, Lactantius, Hieronymus, viele Andere seine Verfolgung der Christen. Eusebius h. e. 3, 18 erzählt, daß zu den Zeiten der Flavier (*κατὰ τοὺς δηλουμένους*) das Christenthum zu einem solchen Ansehen gelangte, daß selbst die nicht christlichen Schriftsteller nicht Anstand nahmen, die Verfolgung [1]) und die in ihr geschehenden Martyrien in ihre Geschichten aufzunehmen, welche auch die Zeit sorgfältig anzeigten, indem sie erzählten, daß im 15. Jahre Domitians mit sehr vielen Andern auch Flavia Domitilla, eine Schwestertochter des Flavius Clemens, Eines der damaligen römischen Consuln, wegen ihres Bekenntnisses zu Christo auf die Insel Pontia zur Strafe verbannt ward. Wie aus dem über die Flavia Domitilla Gesagten hervorgeht, so hat Eusebius bei den nichtchristlichen Schriftstellern besonders an den heidnischen Chronographen Bruttius [2]) — so heißt sein Name bei Hiero-

---

[1]) Eusebius a. a. O., *ὡς καὶ τοὺς ἀπόθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς μὴ ἀποκνῆσαι ταῖς αὐτῶν ἱστορίαις τόν τε διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι, οἵ γε καὶ τὸν καιρὸν ἐπ' ἀκριβὲς ἐπεσημήναντο, ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ μετὰ πλείστων ἑτέρων καὶ Φλαουίαν Δομετίλλαν ἱστορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν Φλαουίου Κλήμεντος, ἑνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδόσθαι.*

[2]) Vgl. Schoene, Eusebi chronicorum canonum quae supersunt, II, p. 163 (Worte des Hieronymus): Scribit Bruttius plurimos Christianorum sub Domitiano fecisse martyrium, inter quos et Flaviam Domitillam, Flavii Clementis consulis ex sorore neptem, in insulam Pontianam relegatam, quia se Christianam esse testata sit. ibid., p. 162. Syncell. *Πολλοὶ δὲ Χριστιανῶν ἐμαρτύρησαν κατὰ Δομετιανὸν, ὡς ὁ Βρέττιος ἱστορεῖ, ἐν οἷς καὶ Φλαυία Δομετίλλα ἐξαδελφὴ Κλήμηντος Φλαυίου ὑπατικοῦ, ὡς Χριστιανὴ εἰς νῆσον Ποντίαν φυγαδεύεται' [αὐτός τε Κλήμης ὑπὲρ Χριστοῦ ἀναιρεῖται]*. Die hier eingeklammerten Worte sind augenscheinlich Zusatz des Syncellus. Die armenische Uebersetzung der Eusebianischen Chronik ibid., p. 160, stimmt überein bis auf ihren Schluß: Flavia vero Dometila, et Flavus (für et Flavus lies Flavii), Clementis consulis sororis filius (lies filia), in insulam Pontiam fugit, quia se Christianum esse professus (lies professa) est. Daß bei dem Armenier, wie angezeigt, zu lesen ist, erhellt auch aus der bei Schoene a. a O., p. 214 mitgetheilten syrischen Uebersetzung der Euseb. Chronik. Malala, Chronogr. 10, p. 262 (Dind.), *πολλοὺς δὲ ἄλλους Χριστιανοὺς ἐτιμωρήσατο, ὥστε*

nymus — gedacht. Eusebius weiß hier übrigens nur vo
Verfolgung der Christen unter Domitian — *διωγμός* im Singu
nicht, wie Lipsius, Hilgenfeld u. A. nach S. 393 wollen, von
holten Christenverfolgungen. Er giebt ferner ausdrücklich das
seiner Regierung 95 n. Chr. (vergl. S. 393, Note 2) als ih
punkt an, so mit Recht auch Clinton. Hilgenfeld a. a. O., S. X
scheint den Beginn der Christenverfolgung schon 93 n. C
Domitian die Philosophen verfolgte, zu setzen, weil die Christe
sophis similes geachtet seien (also bloße Hypothese). Daß
Jahre Domitian's die Christen in Rom nicht verfolgt wurde
man bei der bekannten Charakterbeschaffenheit des jüdischen G
schreibers Josephus, der nach seiner vita § 76 am römischen H
mit ziemlicher Sicherheit daraus schließen, daß seine in jene
verfaßten Antiquitäten 18, 3. 3 (wo das Zeugniß über
allerdings interpolirt ist) und 20, 9. 1 über Christum und s
hänger ein im Ganzen sehr günstiges Zeugniß ablegen. Plini
cher Sachwalter und praetor urbanus unter Domitian war
erst 93 n. Chr. aus den Geschäften zurückzog (Plin. epist.
sagt in dem angeführten Schreiben an den Kaiser Trajan,
Untersuchungen über Christen (cognitionibus de Christiani
mals beiwohnte, und bittet deshalb um Verhaltungsbefehle
die Verfolgung der Christen unter Domitian nur kurze Zeit
und von ihm selber zurückgenommen wurde, spricht Tertullian
mit folgenden Worten aus: Tentaverat et Domitianus, porti
nis de crudelitate; sed qua et homo, facile coeptum r
sit, restitutis etiam, quos relegaverat. Auch Lactantius d
persecutor. 2 setzt die Christenverfolgung durch Domitian er
das Ende seiner Regierung. Domitian war besonders seit
großer Tyrann, mißtrauisch, grausam, habsüchtig, aber er
nicht die gemeinen Leute, sondern die Angesehenen, welche seine
schaft gefährlich schienen, oder die Reichen, deren Güter sei
sucht reizten, zu welcher Classe Menschen die Christen jener Z
zu gehören pflegten. Seine Verfolgung der Christen im J
hatte wahrscheinlich eine besondere Ursache. Wie Hegesipp be

φυγεῖν ἐξ αὐτῶν πλῆθος ἐπὶ τὸν Πόντον (τὴν Ποντίαν), καθὼς Βρέττιος
τιος) ὁ σοφὸς χρονόγραφος συνεγράψατο κατ' αὐτῶν. Der Name Pon
der Insel Pontia ist wohl nur deshalb in den Text gekommen, weil kur
die Verbannung des Johannes auf die bei Kleinasien gelegene Insel
erwähnt ist.

bius a. a. O. berichtet, fürchtete der argwöhnische[1]) Domitian wie einst Herodes die Ankunft des Messias, hatte den Befehl gegeben, alle vom Geschlechte Davids, aus welchem der Messias kommen sollte, zu tödten und mochte deshalb die Anhänger des Messias Jesus auch in Rom wie in Palästina verfolgen. Als er aber von den Enkeln des Bruders des Messias Jesus hörte, daß dieser kein irdisches, sondern ein himmlisches Reich aufzurichten gekommen sei, und sich von der Unschädlichkeit dieser seiner Nachkommen persönlich überzeugte, da gab er selber den Befehl, die Verfolgung wider die christliche Gemeinde aufhören zu lassen (*καταπαῦσαι τὸν κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμόν*). Die bereits erschienenen Schriften des von Titus freigelassenen Flavius Josephus, welcher in der Weltherrschaft des Vespasian nach bell. Jud. 6, 5. 4, vgl. 3, 8. 9 schmeichlerisch eine Erfüllung der jüdischen Messiashoffnung gefunden hatte, wurden, wie aus der Erwähnung der letztern bei Tacitus hist. 5, 13 und Sueton Vespas. 4 u. 5 erhellt, auch von Heiden gelesen und ihrem messianischen Inhalt nach verbreitet und mochten, wie auch die jüdischen und christlichen Apokalypsen, z. B. das vierte Buch Esra, die sibyllinischen Weissagungen, die Offenbarung Johannis, die Besorgnisse des mißtrauischen Domitian vor den Davididen rege machen. Nach Hegesipp bei Euseb. h. e. 3, 19 sollen etliche von den Häretikern die Enkel des Judas angeklagt haben. Der damals bei Domitian viel geltende Stoiker Euphrates, der Widersacher des Appollonius von Tyana, wird der christlichen Sache nicht gerade günstig gewesen sein.

Unter den christlichen Märtyrern wird mit Namen eine Domitilla, Schwestertochter des Consuls Flavius Clemens, welche auf die Insel Pontia verbannt wurde, nach S. 401, Note 2, von Bruttius,

[1]) Daß die Christen, im Unterschiede von den Juden, welchen die Kaiser Vespasian und Titus noch nach dem jüdischen Kriege nach Joseph. Ant. 12, 3. 1 u. 2. bell. Jud. 7, 5. 2. ihre frühern Rechte bestätigten, zur Zeit des Domitian, sobald Ankläger da waren, bestraft werden konnten, erhellt aus den Schriftstellern dieser Zeit. Suet. Nero 16. Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae. Tacit. Ann. 15, 44 quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Plinius im Schreiben an Trajan: flagitia cohaerentia nomini. Uebrigens hatte schon Vespasian nach Eusebius h. e. 3, 12 die Nachkommen aus dem Geschlechte Davids verfolgen lassen, während der ihm treue König Agrippa II. aus der Herodischen Dynastie, der Bruder der Berenice, der Geliebten des Kaisers Titus, welche diesem auch nach Rom (Suet. Tit. 7) gefolgt war, bis zu seinem Tode 100 n. Chr. (nach Justus aus Tiberias bei Photius cod. 33) in seiner Herrschaft belassen wurde.

Eusebius und Hieronymus hervorgehoben. Hieronymus (epist
ad Eustochium) erwähnt die Zellen auf der Insel Pontia,
chen Flavia Domitilla ein langes (?) Martyrium geführt ha
die altchristlichen Denkmäler Roms weisen ein cimeterium Do
auf. Von dieser Domitilla ist wahrscheinlich eine zweite D
nämlich die, welche bei Dio 67, 14 (vgl. S. 399 Note 1)
wird, zu unterscheiden, wie auch die Sage zwei Domitillen
deß ist die Frage, ob diese zweite Domitilla ebenfalls Chris
Daß diese Domitilla zu unterscheiden ist, ergiebt sich daraus,
als Blutsverwandte[1] (συγγενής) Domitians und Frau des
Flavius Clemens bezeichnet und nicht nach der an der Küste
gelegenen Insel Pontia, sondern nach der benachbarten Insel
taria — beide Inseln sind unter den Kaisern (z. B. Suet. Tib. 5
als Verbannungsorte bekannt — verbannt ist. Leider besi
nicht mehr die Worte des Dio selber und das Excerpt des
linus, leidet auch sonst an Ungenauigkeit, z. B. wenn er den
Clemens noch während seines Consulats (ὑπατεύοντα) ster

[1]) Bei Philostratus im Leben des Appollonius von Tyana (8, 2
Frau des Consuls Flavius Clemens Domitilla eine Schwester des
und erhält von ihm den Befehl, am dritten oder vierten Tage nach de
sich zu verheirathen, ohne daß ihre Verbannung erwähnt wird.
Philostratus in seinen Angaben nicht ganz glaubwürdig ist, erhellt au
daß sie des Domitian Schwester sein soll. Allerdings hatte Dom
Schwester mit Namen Domitilla und auch seine Mutter, die Frau des
hieß Domitilla, wie denn dieser Name aus diesem Grunde in der Fa
Flavier sehr häufig war (s. Reimarus zu Dio a. a. O.); allein seine M
auch diese seine Schwester starben nach Suet. Vesp. 3 schon, bevor
Kaiser wurde. Dio Cassius sagt bloß, daß die Frau des Consuls Fla
mens ebenfalls eine Blutsverwandte (συγγενής) des Domitian ge
was nicht grade, wie man häufig, z. B. auch Imhof a. a. O., S. 15
sius a. a. O., S. 155, thut, eine Schwestertochter zu sein braucht. Ni
aber dieses an, so könnte Flavia Domitilla, die Schwester Domitians, w
will, den Tac. hist. 3, 59 erwähnten Potilius Cerealis oder vielleicht
den Präfecten der Prätorianer und Consular Arretinus (nach Roth
Clemens (Suet. Domit. 11), dessen Verschwägerung mit dem Hause V
aus Tac. hist. 4, 68 ebenfalls feststeht, und dessen Vater Clemens zur
Tödtung Caligula's (Joseph. Ant. 19, 1 u. 2. Suet. Cal. 16) Präfect
torianer war, geheirathet und mit diesem eine gleichnamige Tochter Dom
zeugt haben. — Dagegen könnte eine neptis Vespasian's, mit Namen
welche bei Reimarus a. a. O. nach einer Inschrift angeführt wird, die Sc
des Consuls Flavius Clemens sein, welche als Christin auf die Insel Po
bannt ward.

und wenn er ganz übergeht, daß die Juden von Geburt und jüdischen Proselyten, wie Sueton berichtet, dann angeklagt und verurtheilt wurden, wenn sie die Judensteuer an den kaiserlichen Fiscus nicht zahlten. Auch sein Excerpt über Glabrio ist, wie wir sahen, mißverständlich und kann erst mit Hülfe des Suetonius sicher ausgelegt werden. So läßt sich auch nicht sicher [1]) entscheiden, ob nach Chiphilinus jene Domitilla im Unterschiede von ihrem Gemahl, dem Consul, auch zu denen gehören soll, welche wegen des ἐξοκέλλειν εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔϑη verurtheilt wurden. Nehmen wir an, daß sie wegen Abirrung zu den Sitten der Juden verklagt und verbannt ward, so kann das möglicher Weise, wie gar Manche gethan haben, auf ihr Christenthum bezogen werden, sofern die Christen mit den Juden den Glauben an den Messias und die ἀσέβεια gegen die römisch heidnischen Götter und die Gottheit Domitians gemeinsam hatten. Auch könnte man darauf hinweisen, daß die Freiheit des jüdischen Cultus, mit ausdrücklichem Einschluß der Nichtanerkennung der Gottheit des römischen Kaisers (auf Anlaß der sacrilegischen Forderung des Kaisers Caligula), allen Juden nach Josephus Ant. 19, 5. 2 u. 3 von Kaiser Claudius zugestanden war und daß es sonst nicht vorliegt, daß damals der Abfall eines heidnischen römischen Bürgers zu diesem gesetzlich anerkannten Judenthum schon als solcher, ohne daß er seine Pflichten gegen den Staat, z. B. die von Sueton erwähnte Zahlung der Judensteuer, versäumte, wäre bestraft worden. Indeß konnte ein Tyrann wie Domitian eine solche Maßregel erlassen. Und da die Ausdrucksweise des Chiphilinus der Auslegung von dem eigentlichen Judenthum eher günstig ist und damals nicht wenig vornehme Römerinnen dem Judenthum zugethan waren, so kann diese Domitilla, vorausgesetzt ihr ἐξοκέλλειν εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔϑη, immerhin auch jüdische Proselytin und keine Christin gewesen sein.

Als Resultat unserer Untersuchung darf ich daher dieses bezeichnen, daß die im Clemensbriefe Cap. 5 u. 6 beschriebenen Verfolgungen der römischen Christen und ihre Cap. 1 erwähnten plötzlichen und sich einander folgenden Unfälle und Mißgeschicke, durch welche seine Absendung verzögert ward, gleicherweise auf die Annahme führen, daß derselbe bald nach der Cap. 5 u. 6 beschriebenen Neronischen Christenverfolgung 64—66 n. Chr. und jedenfalls noch vor der Zer-

[1]) Vgl. auch Waddington Fastes Asiatiques p. 729 über die Person des Severus bei Dio Caff. 69, 14.

störung Jerusalems verfaßt ist, und nicht erst zur
Christenverfolgung durch Domitian im Jahre 95 n. Chr.,
cher man sich überdies eine unrichtige Vorstellung zu mache
Hierzu stimmen auch manche andere, S. 363 ff. 386. 388 ff. 3
wähnte Thatsachen, welche sich jedenfalls eher aus einer früh
fassungszeit unseres Briefes als aus der Endzeit der R
Domitians erklären lassen.

Für die von uns angenommene frühe Abfassung unseres
spricht ferner seine, wie wir gesehen haben, den Schriften des
Paulus wie des Barnabas (dem Hebräerbriefe) nahe stehe
tung in Betreff der christlichen Lehre und die apostolische E
Betreff der kirchlichen Verfassung, welche die römische Gem
ihrer damaligen Organisation wie in ihrem Schreiben kundg

Für jene frühe Abfassung unseres Briefes spricht e
Uebergehung der Zerstörung der Stadt Gottes Jerusalem
welche man in einem Schreiben an fromme, christliche Leser,
voll ist von alttestamentlichen Vorbildern, als neuestes, schlagend
spiel der traurigen Folgen des Zorns und der Zwietracht v
erwarten sollte. Auch ist Cap. 40 u. 41 von alttestamentlic
stern und gottesdienstlichen Handlungen als wie von etwas
dem und von Jerusalem als ihrem Mittelpunkte die Rede.
ich darauf kein Gewicht legen, da die Präsentia sich nach
tigen Zusammenhange ähnlich wie bei Josephus contr. A
8 u. 23 auch von Etwas erklären lassen, was **nach dem**
stets zu geschehen hat.

Die Composition des Hexateuchs [1])

von

J. Wellhausen,
Professor in Greifswald.

III. Die großen Gesetzeskörper des Pentateuchs hinsichtlich ihrer inneren Structur und ihrer Verbindung mit der Erzählung.

Wir haben bisher bloß den Erzählungsfaden verfolgt und die ihn unterbrechenden großen Gesetzsammlungen ausgeschieden, gegenwärtig ist es die Absicht, die letzteren auf ihren literarischen Charakter zu untersuchen. Wir beginnen mit dem Priestercodex, wie man kurz die Gruppe von Gesetzen bezeichnen kann, deren Kern der Leviticus ist, zu der außerdem die zweite Hälfte des Buches Exodus von C. 25 an (ausgenommen C. 32—34) und der sämmtliche gesetzliche und historisch-gesetzliche Stoff des Buches Numeri gehört. Dies ist anerkanntermaßen eine gleichartige Stufe der Gesetzgebung, die sich von der jehovistischen (Exod. 20—23. C. 24) und deuteronomischen unterscheidet, und durch Inhalt und Sprache ebenso wie durch directe Beziehungen mit Q [2]) in engster Verbindung steht. Aber die materielle Gleichartigkeit bedeutet nicht systematische Einheit. Der Priestercodex in seiner gegenwärtigen Form und Größe weist nicht die planvolle Gliederung und stricte Construction auf, wodurch sich Q auszeichnet,

---

[1]) S. Jahrb. f. D. Theol. XXI, S. 392 ff., 531 ff. Zu S. 400 erlaube ich mir die Berichtigung, daß das Femininum zu Assur nicht Assurath heißt, wie ich annahm, sondern Assurith. — S. 438, Z. 24 muß Levi st. Juda gelesen werden. — S. 540 beruhen die Worte So nach Ibn Ezra auf einem Versehen.

[2]) Der Name Vierbundesbuch, den ich für Q gewählt habe, weil diese Schrift den mosaischen Bund durch die mit Adam, Noah und Abraham geschlossenen Bunde vorbereitet, hat keinen Beifall gefunden. Ich sehe nicht recht ein, warum nicht; er paßt wenigstens, während alle anderen nicht passen. Doch da er nicht gefällt, so ist seine Absicht verfehlt. Die Sigle Q ist so gleichgültig wie X Y Z und kann bestehen bleiben, auch wenn man meine Benennung aufgiebt.

es ist ein Conglomerat, worin sich an einen ursprünglich
(= Q) andere Schichten in gleichartiger Krystallisation
haben. Es wird jetzt die Aufgabe sein, dem literarischen
worin die Schichtung der Gesetzesmasse des mittleren Pe
entstanden ist, nachzuspüren. Vgl. de Wette, Beiträge II,
Kuenen, Th. Tydschrift IV (1870), 487 ff. 395 f.

Die Einrichtung des Priesterdienstes der Stift
Exod. 25 — Lev. 16.

1. Das erste große Stück des Priestercodex läuft von Ex
Lev. 10. Hier wird es leicht zugegeben werden, daß Le
den Zusammenhang zwischen Exod. 40 und Lev. 8 in ein
falls von dem Verfasser von Exod. 40 nicht vorgesehene
trennt, s. Ewald I S. 141. Nachdem die Arbeiten für da
thum beendigt und abgeliefert sind, wird 40, 1—15 befohle
das Tabernakel mit seinen Geräthen aufzustellen, zweiten
salben und die Priester einzuweihen; beides soll am 1. T
1. Monats (des 2. Jahres) geschehen. Es heißt dann weit
habe alles gethan, was ihm aufgetragen. In Wirklichkeit
sorgt er am 1. Tage des 1. Monats bloß die Aufrichtung d
40, 17—38, dagegen folgt die Einweihung der Hütte und de
erst Lev. 8. Diese Trennung der zwei zusammengehörige
in der Ausführung entspricht nicht ihrer sachlichen und zeitlic
bindung in dem Befehl: dem Verfasser von 40, 1—15 muß E
und Lev. 8 in unmittelbarer Folge und ohne Dazwischentr
Lev. 1—7 vor Augen gelegen haben.

Die Veranlassung, weshalb Lev. 1—7 hier eingedru
ist leicht zu finden. Da Lev. 8 die ersten Opfer dargebracht
so schienen die allgemeinen Opferregeln vorher ihren Ort z
Hätte aber der Verfasser von Exod. 29. Lev. 8 selbige
gesetzt, so hätte er nicht nöthig gehabt, noch einmal in solc
führlichkeit das Verfahren anzugeben: in historischer Form
ist Exod. 29. Lev. 8—10 ein Pendant zu Lev. 1—7, das n
ganz so vollständig ist. Vgl. das Sündopfer Exod. 29,
Lev. 9, 8—11. V. 15, das Brandopfer Exod. 29, 15—1
9, 12—14. V. 16, das Dankopfer Exod. 29, 19—28. 3
Lev. 9, 18—21 und das Thamid Exod. 29, 38—43; fe
Mincha beim Dankopfer Exod. 29, 2 f. 23 f. und beim Br
Lev. 9, 4. 16. 10, 12 f., endlich den Antheil der Priester Ex

27 f. Lev. 9, 21. 10, 12—20 und der Darbringer Exod. 29, 31—34. Was die Reihenfolge der Opfer betrifft, so erhält man darüber sogar ausschließlich aus Exod. 29. Lev. 9 Auskunft, wie überhaupt hier in Folge der gewählten historischen Einkleidung ein viel anschaulicheres Bild des wirklichen Herganges bei einem großen Opferfeste gegeben wird. Trotz aller Gleichartigkeit herrscht übrigens keine volle Uebereinstimmung in den beiden Opferordnungen. Ich will nur auf einen Punkt aufmerksam machen, nämlich auf die Differenz in dem Sündopferritus, von der schon der Nachtrag Lev. 10, 16—20 Act genommen hat. In Lev. 4 wird das Blut beim gewöhnlichen Sündopfer an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen, dagegen beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes in das Innere der Hütte gebracht, an den Vorhang gesprengt und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen. Dieser Unterschied wird Exod. 29 und Lev. 9 nicht gemacht, vielmehr wird 29, 12. 9, 9. 15 auch beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes das Blut nur an den Opferaltar gestrichen. Es ist dies aber hier offenbar der formelle Ritus, denn es hat keinen Sinn anzunehmen, bei der Einweihung der Hütte sei ausnahmsweise drei Male eine weniger feierliche Form beliebt worden, und außerdem wird 29, 14. 9, 11. 15 das Fleisch grade so draußen vor dem Lager verbrannt, wie es nach Lev. 4 nur bei den heiligsten Sündopfern geschieht, deren Blut in's Innere der Hütte gekommen ist [1]). Also eine unleugbare und unauflösbare Differenz. Lev. 4 geht einen Schritt über Exod. 29. Lev. 9 hinaus, die Steigerung erscheint auch darin, daß hier als Sündopfer des Volkes ein Farre gefordert wird, während Lev. 9 (vgl. C. 16) nur ein Ziegenbock. Schließlich scheint es nach der Unterschrift 7, 38, als ob die Ueberschrift 1, 1 erst später zugesetzt worden sei, um Lev. 1—7 in die Stiftshüttengesetzgebung einzufügen; jedoch wird die letztere sachlich vorausgesetzt.

Was übrig bleibt, ist eine zusammenhängende Gottesdienstordnung in historischer Form, zerfallend in die Anweisung Exod. 25—31 und in die Ausführung C. 35—40. Lev. 8—10. Man hat hier unleugbar den Eindruck pragmatischer Consequenz, gut in einander greifender Glieder. Dennoch ist das Ganze, literarisch betrachtet, nicht aus Einem Guß.

---

[1]) Dies der Anlaß der Correctur 10, 16—20, welche auf dem Boden von Lev. 4 steht. Gegen Kuenen.



2. In der Anweisung, mit der wir die Untersuchung b
ist Alles, was hinter C. 25—29 folgt, ein Nachtrag von später
Zuerst wird da Befehl und Vorschrift gegeben 30, 1—10, ein
nen Räucheraltar zu machen. Man hat sich von jeher den Kopf
zerbrochen, warum erst an dieser Stelle, warum getrennt
übrigen Geräthen des inneren Heiligthums, warum sogar n
Verordnung über den Priesterornat und die Inauguration des
dienstes. Der Grund, warum der Verfasser von C. 25 ff
Stelle, wo er die innere Einrichtung der Hütte, bestehend
und Kapporeth, Tisch und Leuchter, beschreibt, den goldenen
altar nicht mit aufführt, ist der, daß er von letzterem nic
Vergessen kann er ihn nicht haben — so bleibt keine weitere M
alle sonstigen Erklärungen sind vergeblich. Insbesondere ist
kehrt, den Anstoß dadurch zu beseitigen oder zu applaniren,
ihn auf gleiche Stufe mit anderen angeblichen Wunderlichk
Anordnung setzt, z. B. damit, daß die Geräthe des Ta
C. 25 vor diesem selber C. 26 angeordnet werden. Dies
sachgemäß, im Befehl kommt erst der Zweck und dann das
in der Ausführung umgekehrt erst das Mittel und dann de
Ebenso ist es durchaus nicht auffallend, wenn untergeordnete
wie die Schlachttische oder das Waschbecken, die keine Bedeu
den eigentlichen Cultus haben, entweder überhaupt nicht aufgef
nachgetragen werden. Das läßt sich damit gar nicht vergleic
das wichtigste Geräth des Heiligen an der Stelle, wo es no
hingehört, übergangen wird.

Die Tragweite meiner Aufstellung erfordert es, sie ein
zu begründen. Ezechiel unterscheidet nicht zwischen dem Ti
dem Altar im Naos, sondern setzt beides gleich. Denn
41, 21 f.: „Vor dem Adyton stand etwas, aussehend wie
zerner Altar, drei Ellen hoch, zwei Ellen lang und breit, u
vorstehende Ecken und sein Gestell und seine Wände waren vo
das ist der Tisch, der vor Jahve steht.“ Dem entsprechend b
er den Dienst der Priester im inneren Heiligthum als den
am Tisch 44, 16. Tisch ist der Name, Altar der Zweck.
sprechend nennt Maleachi umgekehrt den s. g. Brandopferalta

Im Priestercodex selber erscheint der Räucheraltar nur in g
Stücken, fehlt aber in anderen, wo man ihn erwarten muß.
bereits darauf hingewiesen, daß der Ritus des feierlichsten
opfers zwar in Lev. 4 am goldenen Altar, in Exod. 29. Le

aber ohne denselben vor sich geht. Auffallender noch ist, daß in Stellen, wo es sich um das feierlichste Räucheropfer handelt, von dem betreffenden Altar keine Spur zu entdecken ist. So namentlich in Lev. 16. Um im Heiligthum zu räuchern, nimmt Aharon eine Pfanne, füllt sie mit Kohlen vom Brandopferaltar — so richtig Ibn Ezra, vgl. V. 12 mit V. 18—20 — und thut im Adyton den Weihrauch darauf. Ebenso wird Lev. 10, 1 ff. Num. 16. C. 17 auf Pfannen geräuchert, deren jeder Priester eine besitzt. Die Kohlen werden vom Brandopferaltar genommen Num. 17, 11, der mit den Pfannen der Korahiten überzogen ist V. 3. 4 [1]). Nämlich der Altar schlechthin ist überall der Hauptaltar. Der Name Brandopferaltar kommt erst in den Partien vor, die den Räucheraltar voraussetzen (außer dem Pentateuch nur in der Chronik), in den älteren Partien heißt es einfach der Altar, z. B. Exod. 27, wo es doch besonders nöthig gewesen wäre, die nähere Bestimmung hinzuzufügen — vgl. dagegen die Parallele 38, 1 ff.

Daß 1 Reg. 7, 48 goldener Altar und goldener Tisch unterschieden werden, muß ich anerkennen. Aber der Text dieses Capitels ist corrupt und interpolirt. In dem angeführten Verse ist das Schlußwort זהב jedenfalls unecht, denn man kann zwar wohl einen vergoldeten Tisch einen goldenen Tisch nennen, aber nicht sagen: er machte den Tisch aus Gold, für: er überzog ihn mit Gold. Wahrscheinlich ist außerdem ואת־השלחן Interpolation, da 6, 20. 22 nur von der Verfertigung des goldenen Altars die Rede ist. Was wir gewöhnlich den goldenen Tisch nennen, sah nach Ezech. 41, 21 aus wie ein Altar und kann demgemäß hier der goldene Altar genannt werden. Selbst im nachexilischen Tempel scheint es einen besonderen Räucheraltar neben dem Tisch nicht gegeben zu haben. Allerdings wird 1 Macc. 1, 21. 4, 49 erzählt, er sei mit den übrigen Geräthen des Heiligthums von Antiochus IV. fortgeschleppt und beim Tempelweihfest neu gemacht. Aber dieser mehr in Bausch und Bogen gehaltenen Angabe tritt die sichere Thatsache gegenüber, daß die Römer bei der Zerstörung Jerusalems nur Tisch und Leuchter vorgefunden und erbeutet haben. Und höchst bemerkenswerth ist es, daß in der LXX die Stelle Exod. 37, 25—29 fehlt, der Räucheraltar also zwar wohl befohlen, aber nicht ausgeführt wird. Unter diesen Um-

[1]) Wer das Feuer anders woher nimmt, ist des Todes Lev. 10, 1 ff. Ganz richtig verstehen diese Stelle Aphraates S. 62 und Georgius Syncellus.



ständen ist endlich auch die schwankende Ortsangabe Exod. 30, 6 und der vermeintliche Irrthum des Verfassers des Hebräerbriefes wichtig und begreiflich.

Das gewonnene Resultat ist zugleich ein kritisches Princip von einschneidenden Consequenzen. Die genuine Gesetzgebung von Q, zu der jedenfalls Exod. 25 ff. schon wegen der historischen Form gehört, kennt den Räucheraltar nicht. Alle Stücke, in denen derselbe integrirend vorkommt, gehören einer secundären Schicht an, ebenso alle die, in denen der Hauptaltar nicht einfach המזבח, sondern מזבח העלה genannt wird. Lassen wir indessen die Consequenzen vorläufig auf sich beruhen und fahren fort in der Prüfung von Exod. 30.

Es folgt hier V. 11—16 die Verordnung der Kopfsteuer für die Aboda. Wenn es darin zu Anfang heißt: „Wenn du die Summe der Kinder Israel aufnehmen wirst nach ihren Gemusterten, so sollen sie jeder sein Sühngeld geben," so wird damit verwiesen auf eine künftige Musterung und zwar auf die, welche Num. 1 vorgenommen wird. Das konnte nun aber nur ein Späterer thun, dem Num. 1 fertig vorlag, nicht der ursprüngliche Verfasser, der jenes Capitel noch gar nicht geschrieben hatte und es also auch nicht voraussetzen konnte: er hätte mindestens den Befehl berichten müssen, daß die Musterung angestellt werden solle, ehe er davon als von einer bekanntlich demnächst eintretenden Thatsache in einem Nebensatze redete. Die Consequenz ist ebenso nothwendig, wie die Prämisse sicher.

Ein ferneres wichtiges Merkmal für den secundären Charakter von C. 30 tritt in der Verordnung über das Salböl hervor V. 22—33. Hier wird nämlich in V. 30 befohlen, nicht bloß Aharon (= der Hohepriester), sondern auch seine Söhne (= die gewöhnlichen Priester) sollen gesalbt werden. Anderswo jedoch zeichnet die Salbung den obersten Priester vor den Amtsgenossen aus, s. Knobel zu Lev. 8, 10—12. So vor allen Dingen in der Ordinationsceremonie Exod. 29, auf die natürlich das größte Gewicht zu legen ist; vgl. V. 7 mit V. 8. 9 (Lev. 8, 12 mit V. 13) und außerdem V. 29 f., wo die Salbung ebenso wie die Anlegung des heiligen Ornats (Num. 20, 26. 28) die Succession zum Hohenpriesterthum bedeutet. Gleicherweise aber auch Lev. 4, 3. 5. 16. 6, 13. 15. 16, 32. 21, 10. 12. Num. 35, 25; besonders deutlich spricht der Name der gesalbte Priester = der Hohepriester, vgl. Dan. 9, 25 f. 2 Macc. 1, 10. Dagegen stimmen mit der Exod. 30, 30 herrschenden Anschauung überein die Stellen

Exod. 28, 41. 30, 30. 40, 15, Lev. 7, 36. 10, 7. Num. 3, 3. Daß hier ein Widerspruch vorliegt, ist unzweifelhaft; daß es ein bewußter ist, geht aus Exod. 40, 15 hervor: du sollst sie (= die gewöhnlichen Priester) salben, wie du ihren Vater gesalbt hast. Es fragt sich nun, was das Ursprüngliche ist. Sehen wir uns die Stellen näher an, welche die Salbung auch auf die Söhne Aharon's ausdehnen, so greift Exod. 28, 41 inhaltlich dem 29. Capitel vor und steht formell in einem schiefen Verhältnis zu V. 40, als sei dort nicht bloß von Aharon's Söhnen, sondern zugleich von ihm selber die Rede, was nicht der Fall ist und nach V. 39 auch nicht der Fall sein kann. Lev. 7, 36 ist eine simple Glosse, beruhend auf Misverständnis des Wortes משחה V. 35, welches Salbung gedeutet wird, während es Antheil heißt. Lev. 10, 7 bezieht sich zurück auf den Befehl 8, 35, wonach die Priester nach der Weihe sich für eine gewisse Zeit von der Stiftshütte nicht entfernen sollen; aber jener Befehl gilt nur für die ersten sieben Tage nach der Weihe, und da diese bereits 9, 1 und mithin erst recht 10, 1—5 abgelaufen sind, so erhellt, daß die Verse 10, 6. 7 aus dem chronologischen Rahmen herausfallen und erst später angehängt sind. Noch deutlicher ist es endlich, daß der Zusammenhang, in dem Num. 3, 3 vorkommt, nämlich Num. 3, 1—13 nicht ursprünglich an seine gegenwärtige Stelle gehört, sondern ein Nachtrag ist, der weder von 3, 14 ff. noch insbesondere von 3, 40 ff. vorausgesetzt wird. Es bleiben also übrig Exod. 30, 30 und Exod. 40, 15. Was die letztere Stelle betrifft, so verräth sie eben dadurch weil sie sagt, die Söhne sollen gesalbt werden, wie der Vater gesalbt worden sei, daß die Salbung des Vaters das Primäre (schon Perfecte?) und die der Söhne etwas Hinzugefügtes ist. Das Urtheil über Exod. 30, 30 ergiebt sich darnach von selbst; der Vers beweist, daß das Stück V. 22—33 einer secundären Schicht im Priestercodex angehört, wofür die Ausdehnung der Salbung Merkmal ist, welche nach der ursprünglichen Bedeutung des Ritus offenbar ebenso wie der Purpur den Priesterkönig auszeichnet [1]).

[1]) Weiter kann man nun auch zweifeln, ob die Salbung des Zeltes und der heiligen Geräthe, wie sie in der jüngeren Schicht Exod. 30, 22—33 vorgeschrieben wird, wenigstens sachlich mit der älteren Vorstellung übereinstimmt. Sie wird allerdings Lev. 8, 10 f. ausgeführt, aber Exod. 29, 7 nicht befohlen, und bei der vollkommenen Gleichheit von Exod. 29 und Lev. 8 ist das ein sehr bedenklicher Umstand bei einem so wichtigen Ritus.



Nachdem diese drei wichtigen Punkte, jeder für sich in unabhängiger Untersuchung, festgestellt worden sind, genügt es für das Uebrige die Consequenzen des Zusammenhangs zu ziehen. In der Eröffnung über die Berufung Bezalel's 31, 1—11 erscheint der Räucher- und der Brandopferaltar, desgleichen wird die Verordnung über das Salböl vorausgesetzt. Den Stücken 30, 17—21. V. 34—38 wird durch ihre Umgebung präjudicirt. Das eherne Becken ist zwar auf keine Weise so zu beurtheilen wie der goldene Altar, es hat nothwendigerweise existirt und muß auch dem Verfasser von Exod. 25 ff. bekannt gewesen sein. Er hat es aber nicht mit in die göttliche Anweisung aufgenommen, weil es kein heiliges, sondern ein ganz untergeordnetes[1]) Geräth ist, wie die Schlachttische, von denen er auch schweigt. Die Verordnung über das Räucherwerk läßt in V. 36 Bekanntschaft mit dem goldenen Altar durchblicken und steht mit der vorhergehenden über das Salböl auf einer Stufe. Was endlich die Einschärfung des Sabbaths betrifft 31, 12—17, so wird auch diese durch den Zusammenhang mit fortgerissen, zumal da außerdem die Sprache zwar von Q abhängt, aber nicht völlig damit übereinstimmt. Vgl. שבתתי V. 13, den Sabbath חלל und עשה V. 14. 16, נפש von Gott gesagt V. 17.

3. Nachdem die Anweisung über die Einrichtung des Heiligthums geprüft und C. 30. 31 als späterer Anhang erkannt ist[2]), ist damit zugleich ein Maßstab zur Beurtheilung der Ausführung gewonnen. Untersuchen wir zunächst Exod. 35—39. Daß dieser Abschnitt eine bloße Wiederholung von Exod. 25—28 ist, in mehr mechanischer Ordnung, ist längst aufgefallen und dazu benutzt worden, ihn für eine Copie des Originals zu erklären. Est-il probable, sagt Munck (Palestine, p. 129), que le même auteur ait écrit deux fois de suite tous ces longs détails, en changeant seulement la formule „et tu feras" en „et on fit?" Nöldeke aber stellt die Gegenfrage, welcher Spätere wohl ein Interesse daran gehabt habe, dies Alles nachzutragen, traut also „die unbeschreibliche Pedanterie" lieber dem Verfasser von Q selber zu, der allein eine

[1]) Seinem Zwecke nach. Hatte es eine Bedeutung, so hing sie von dem künstlerischen Werth ab.

[2]) Einige unbedeutende Zusätze mögen auch in C. 25—29 vorkommen, z. B. 27, 20 f. 28, 13. 14. V. 41—43. 29, 35—37. Gegen das Alter von 29, 38—46 bringt Kuenen Godsdienst II, S. 270 f. nicht unbegründete Bedenken vor.

solche Originalität sich habe erlauben können. Thatsache ist jedenfalls, daß der fragliche Abschnitt inhaltlich ganz und gar bedeutungslos ist, daß er nicht vermißt würde, wenn er fehlte. Daraus folgt wenigstens die Möglichkeit späterer Einsetzung; allerdings muß aber noch eine Instanz dazukommen, um den Beweis der Möglichkeit zum Beweis der Wirklichkeit zu ergänzen. Diese Ergänzung nun hat uns bereits die frühere Untersuchung an die Hand gegeben. Wir haben gefunden, daß die Verordnungen Exod. C. 30. 31 von zweiter Hand stammen und nicht zu dem ursprünglichen Stock gehören. In der Ausführung aber werden sie überall als integrirende Bestandtheile der Stiftshüttengesetzgebung angesehen und behandelt. Im engen Anschluß an C. 31 wird hier mit der Einschärfung des Sabbathgebots und der Ernennung Bezalel's begonnen (C. 35), der Räucheraltar wird stets unter den heiligen Geräthen mit aufgeführt, der eigentliche Altar in Folge dessen immer durch die Bezeichnung Brandopferaltar unterschieden. Mithin sind die Capitel 35—39 nicht älter, wahrscheinlich sogar jünger als C. 30. 31 und rühren in jedem Falle nicht von dem eigentlichen und ersten Autor, der C. 25—29 verfaßt hat, her.

Was von Exod. 35—39 gilt, gilt auch, obwohl nicht ohne Unterschiede, von C. 40 und Lev. 8. In Betreff von Exod. 40 vgl. man den Räucheraltar V. 5. 26, den Brandopferaltar V. 6—29, die Salbung des Zeltes und der sämmtlichen Priester V. 15, und beachte außerdem, daß die Befehle V. 1—16 einzeln bereits alle schon einmal gegeben sind und daß in der Ausführung V. 17 ff. diejenigen Angaben, nach denen gleich jetzt der Cultus im Tabernakel in regelrechten Gang gebracht wird, wie z. B. V. 27. 29, der nachfolgenden Einweihung desselben, wie sie Exod. 29 vorgeschrieben und Lev. 8 vollzogen wird, und dem ersten ordentlichen Opfer Lev. 9 in sehr störender Weise vorgreifen. Bei dem zweiten hier zu untersuchenden Stücke, Lev. 8, steht die Sache allerdings etwas anders. Der Zusammenhang zwischen Exod. 40 und Lev. 8 scheint mir einseitig zu sein, der Verf. des ersteren Stückes hat sicher das letztere vor Augen gehabt und will es als die zweite Hälfte zu 40, 17 ff. aufgefaßt wissen [1]), aber das Umgekehrte ist nicht der Fall. Also Exod. 40 entscheidet nicht schon über Lev. 8. Bedenken gegen dies letztere

[1]) Nach Exod. 40, 2. 17 werden darum die sieben Tage der Weihe Lev. 8 und der achte, an dem zum ersten Male Aharon rite fungirt, vom 1. Nisan an gerechnet, Jos. Ant. III. 8, 4. Darauf bezieht sich Meg. Thaanith Nr. 1, wie ich richtig gemuthmaßt habe, Pharis. und Sadd. S. 59.

Capitel entstehen jedoch aus der Vergleichung von Exod. 29. Schon früher ist darauf hingewiesen, daß in Lev. 8, 10 f. Hütte und Geräthe gesalbt werden, wovon Exod. 29 nichts geboten ist. Ebenso wenig steht dort etwas vom Entsündigen des Altars (abgesehen von dem Nachtrage 29, 36), wovon Lev. 8, 15 geredet wird. Beide Punkte sind aber weder zufällig noch unbedeutend, die Uebertragung der eigentlich nur auf Personen anwendbaren heil. Handlungen auf neutrale Objecte — denn die s. g. Oelsteine darf man nicht vergleichen, bei denen es sich um ein Oelopfer handelt — ist die äußerste Consequenz der Mechanisirung des Begriffs der Heiligkeit (Ezech. 43, 26). Hinzu kommen noch zwei andere lediglich formale, gleichwohl nicht auflösbare Differenzen. Bei der Aufzählung der auf den Altar gelangenden Theile des Brandopfers kommt Lev. 8, 20 zu Kopf und Gliedern der פדר hinzu, abgesehen von Bauch und Knöcheln. Derselbe fehlt Exod. 29, 17, und daß dies etwas auf sich hat, ergiebt sich daraus, daß er Lev. 9, 13, in einem unzweifelhaft primären Stücke, auch nicht vorkommt, wohl aber Lev. 1, 8 in einem secundären. Aehnlich ist wohl die Differenz zwischen Exod. 29, 8 und Lev. 8, 16 zu beurtheilen, vgl. Lev. 3, 3. 9. 14. Endlich wird zu den zu räuchernden Theilen des Dankopfers in Lev. 8, 26 ein Mazzenkuchen, dagegen Exod. 29, 23 ein Laib Brod dargebracht. Der Unterschied betrifft nicht die Sache, aber doch ist die Ersetzung des ungenauen Ausdrucks durch den bestimmten Lev. 8, 26 deshalb von Bedeutung, weil nach älterer Sitte in der That die Opfertheile des Dankopfers auf gesäuertem Brode[1]) dargebracht wurden, eine Sitte, die später abgeschafft werden sollte — vgl. den Fortschritt von Lev. 7, 13 (23, 17. Amos 4, 5) zu 7, 12. Nach alledem glaube ich annehmen zu dürfen, daß auch Lev. 8 nicht zu dem ursprünglichen Bestande der Stiftshüttengesetzgebung gehört. Es fehlen allerdings die gewissesten Zeichen dafür, der Brandopfer- und der Räucheraltar; doch läßt sich dies theils aus dem engen Anschluß an Exod. 29 erklären, theils daraus, daß Lev. 8, obwohl es auch secundär ist, darum doch mit Exod. 35—40 nicht ganz auf gleicher Linie steht.

Ueberhaupt denke ich nicht daran, Exod. 30. 31. C. 35—40. Lev. 8 deshalb, weil sie im Vergleich zu Exod. 25—29 posthum

---

[1]) Auch Mincha genannt, aber Thenupha. Die eigentliche Mincha wird ursprünglich bloß für das Brandopfer vorgeschrieben.

sind, in Einen Topf zu werfen [1]). Mir ist aber hier die Ausscheidung des originalen Kerns die Hauptsache. Zu diesem gehört bloß Exod. 25—29 und Lev. 9, inzwischen hat in Q nur noch die Nachricht gestanden, daß, nachdem Jahve die Anweisung über die Einrichtung des Cultus vollendet und die beiden Tafeln des Zeugnisses übergeben hatte, Mose herabstieg vom Berge und that, wie er geheißen war. Die Zeitbestimmung Lev. 9, 1 fordert nicht nothwendig das voraufgehende Capitel zu ihrer Beziehung, sondern ist vollkommen verständlich nach Exod. 29, 38, obwohl es mir wahrscheinlicher ist, daß in der zwischen Exod. 29 und Lev. 9 anzunehmenden summarischen Nachricht über die Vollziehung der auf dem Sinai erhaltenen Befehle durch Mose die Angabe enthalten war, daß nach der Einweihung die Priester sieben Tage im Heiligthum consignirt blieben. Gegen den Einwand, daß Lev. 9 nur als Fortsetzung von Lev. 8 Sinn habe, könnte man den Umstand halten, daß in C. 8 das Altarfeuer bereits sieben Tage brennt, ehe es 9, 24 am achten herabkommt. Diese Inconcinnität bleibt indes, auch wenn man Lev. 9, 24 mit Exod. 29, vielleicht sogar mit den voraufgehenden Versen des selben Capitels vergleicht, mit V. 10. 13. 14. 17. 20 — wenigstens wenn הקטיר seinen vollen Sinn hier behalten hat. In jedem Falle also kommt die Angabe 9, 24 post festum und ist als Instanz gegen Lev. 8 nicht zu gebrauchen.

Zu ähnlichen Resultaten über Exod. 35—40. Lev. 8 ist auf ganz anderem Wege gelangt Julius Popper, der biblische Bericht über die Stiftshütte (Leipz. 1862). Er geht davon aus, daß jene Capitel im Ganzen eine mechanische Copie des voraufgegangenen Originals seien, findet dann aber doch sachliche und formelle Differenzen, welche die Verschiedenheit des Copisten von dem Autor verrathen. An sachlichen Unterschieden kommen folgende Punkte in Betracht, die ich an Popper's Stelle hervorgehoben haben würde. 1. Das Gebot, die Arbeiten am Sabbath ruhen zu lassen 31, 12 ff., wird 35, 3 dahin verschärft: ihr sollt am Sabbath kein Feuer brennen an all' euren Wohnorten. Dieser Zusatz ist darum nicht original, weil es sich nach der ursprünglichen Absicht nicht um die Sabbathsruhe im Allgemeinen, sondern speciell um die Einstellung auch der Arbeiten

[1]) Auch Lev. 1—7 sind nicht gleichmäßiger und einheitlicher Conception, sondern es sind ältere Stücke von einem jüngeren Verfasser benutzt. Darauf einzugehen ist indessen hier nicht nöthig.

am Tabernakel am 7. Tage handelt. 2. In 35, 18 wird die Mechanik des Zeltes durch Pflöcke und besonders durch Spannseile vervollständigt (ebenso 39, 40 und Num. 4), welche in der Anweisung nicht erwähnt und schwerlich stillschweigend supponirt werden: wenigstens bei dem Holzgerüste des eigentlichen Tabernakels sind sie kaum angebracht. 3. Nur 38, 8 kommt die Angabe vor, das eherne Waschbecken sei aus den Metallspiegeln der Tempelmägde gemacht. Trotz LXX 38, 22 (= Num. 17, 3 f.) hat Popper Recht, dieselbe haggadisch zu nennen. 4. Die Stelle 38, 21—31, die in noch crasserer Weise als die entsprechende 30, 11—16 den Anfang des Buches Numeri als bekannt voraussetzt, misversteht zugleich den Zweck der Kopfsteuer. Sie sei zum Bau der Stiftshütte verwandt und alles dazu nöthige Silber daraus bestritten, wie rechnungsmäßig bewiesen wird. Wozu dann aber 25, 3. 35, 5. 24 das Silber? und soll nicht der Bau lediglich aus freien Gaben bestritten werden? Es handelt sich um falsche Auffassung der Worte על עבדת אהל מועד 30, 16. Diese bedeuten da nicht „zur Verfertigung der Stiftshütte", sondern für den Gottesdienst in der Stiftshütte Neh. 10, 33. 2 Chron. 24, 6 [1]). Darnach wäre also der halbe Sekel zum Unterhalt des regelmäßigen Cultus bestimmt, namentlich wohl zur Bestreitung des Thamid. 5. Für eine Glosse zu מעשה חושב Exod. 28, 7 hält Popper mit Recht die technische Beschreibung der Goldfädenfabrication 39, 3.

Das Hauptgewicht legt er auf die sprachlichen Verschiedenheiten, die zwar an sich geringfügig sind, dadurch aber allerdings an Bedeutung gewinnen, daß sie mit Varianten übereinstimmen, welche der Samaritaner schon Exod. 25 ff. gegen den MT aufweist [2]). Die gemeinschaftliche Wurzel jener Verschiedenheiten und dieser Varianten erblickt Popper in dem Sprachgebrauch einer späteren Zeit, welcher im MT bloß auf die damals entstandenen Zusätze gewirkt habe, im Samaritaner aber auch in den älteren Text hineincorrigirt sei. Diese Betrachtungsweise scheint mir haltbarer als die Nöldeke's,

---

[1]) S. Haneberg, Die relig. Alterthümer der Bibel, 2. Aufl. § 461. Vgl. Pharis. und Sadd. S. 59.

[2]) Statt איש אל אחיו, אשה אל אחתה Exod. 25 ff. heißt es Cap. 35 ff. regelmäßig אחד אל אחד, אחת אל אחת. Statt חברת 26, 4. 10 מחברת 36, 11. 17. Statt עשרים קרש 26, 18. 19 f. ע" קרשים 36, 23. 24. 26. Noch einige andere Beobachtungen ähnlicher Art a. a. O. S. 84 ff. Vgl. Kuenen Godsd. II. 265.

welcher sagt: wenn der Samaritaner die vorhergehenden Stellen nach den folgenden corrigire, so sei das eben ein Zeichen, daß jene Lesarten alt seien. Meinte denn der Samaritaner, der Befehl müsse sich nach der Ausführung richten? Wenn Nöldeke ferner einwendet, ein Ergänzer würde sich wohl gehütet haben, leichtsinnig die Sprache seiner Vorlage zu ändern, die er sonst so streng beibehalte, so redet Popper gar nicht von leichtsinnigen, sondern von unwillkürlichen unbedeutenden Aenderungen, die gewissermaßen in der Luft lagen. Endlich ist es eine petitio principii, zu sagen, daß so radicale (??) Veränderungen im Pentateuch unbegreiflich seien zu einer Zeit, welcher der Sprachsinn verloren gegangen [1]) u. s. w. Indessen darin muß ich doch Nöldeke Recht geben, daß jene paar Differenzen zu schwach sind, um das Gewicht der Consequenzen zu tragen, die an sie gehängt werden: als Hauptargument hätte Popper sie nicht benutzen dürfen.

Der gelehrte Rabbiner richtet endlich noch die Aufmerksamkeit auf den Text der LXX Exod. 35 ff. und meint denselben als eine frühere Stufe in dem Proceß des Wachsthums ansehen zu müssen, dessen Endresultat der masorethische Text der betreffenden Capitel sei. Diese Meinung ist nicht erweisbar [2]), wenn auch zugegeben werden muß, daß fast in allen Fällen, wo ein solches Schwanken des Textes vorkommt, man es mit jüngeren Abschnitten zu thun hat. In Popper's Stelle würde ich bei der Vergleichung der LXX den Nachdruck darauf gelegt haben, daß die Cap. 35 ff. einen anderen Vertenten haben als Cap. 25 ff. (a. a. O. S. 173). Bei der völligen Gleichheit des Inhalts der beiden Abschnitte ist das sehr verwunderlich und am ersten daraus zu begreifen, daß der Vertent von Cap. 25 ff. eben Cap. 35 ff. noch nicht vorfand; zumal dann im Leviticus die Uebersetzungsmanier wieder in das alte Fahrwasser einlenkt. Aehnlich liegt die Sache bei Num. 4, sie zu verfolgen würde hier zu weit führen.

---

[1]) Was für eines Sprachsinnes bedarf es, um nach Exod. 25 ff. die Copie Exod. 35 ff. zu verfertigen? Nicht einmal zur Abfassung von Exod. 25 ff. ist viel Sprachsinn erforderlich, jedenfalls nicht mehr als z. B. der Verfasser der Chronik hatte.

[2]) Beachte, daß 39, 1 des MT (= 39, 12 LXX) auch in LXX hinter 38, 31 (= 39, 10 f.) steht, obwohl der Vers consequent hinter 36, 8 (LXX) stehen müßte; ebenso, daß 38, 21—23 des MT (= 37, 19—21 LXX) hinter 38, 20 (= 37, 18) auch in LXX steht, obwohl er als zum Folgenden gehörig vor 39, 1 (LXX) stehen müßte.

4. Wir gehen in der Untersuchung des Priestercodex weiter und prüfen Lev. 10, einen von Cap. 9 abhängigen Anhang. Es ist oben gezeigt S. 413, daß V. 6. 7 von späterer Hand stammen, weil hier die sieben Tage Exod. 29, 30. 37. Lev. 8, 33 noch laufen, die in Wahrheit bereits 9, 1 vorüber sind. Von V. 6. 7 hangen wiederum die Verse 8—11 ab, ein Nachtrag zum Nachtrag, mit der bisher unerhörten Einleitung: und Jahve sprach zu Aharon (Num. 18). Ebenfalls ist früher schon die Posthumität von V. 16—20 nachgewiesen, S. 409. Nach Lev. 9, 15 hat Aharon den Sündopferbock ebenso behandelt wie den Sündopferfarren, d. h. ihn verbrannt. Dies entsprach der Verordnung Lev. 4 nicht, wornach bloß die Thiere zu verbrennen sind, deren Blut in's Heilige gekommen und an den Räucheraltar gesprengt ist — was Lev. 9 nicht der Fall [1]). Es ist also das Stück 10, 16—20 eine Correctur des Verfahrens in Lev. 9 auf Grund der Regeln des Opfercodex Cap. 1—7. Als primär können demnach in Cap. 10 nur gelten V. 1—5 und V. 12—15. In Bezug auf letztere Verse ist darauf aufmerksam zu machen, daß sie von den in Cap. 1—7 gegebenen Verordnungen nichts zu wissen scheinen.

Wie eine unmittelbare Fortsetzung von 10, 1—5. 12—15 giebt sich durch die Einleitung Cap. 16, welches die Gottesdienstordnung der Stiftshütte (Exod. 25 — Lev. 10) durch die Anweisung über den Gebrauch des Debir ergänzt und abschließt. Das Stück weiß nichts vom Räucheraltar und nennt allein Aharon den gesalbten Priester (V. 32) — Merkmale der Zugehörigkeit zum ursprünglichen Bestande von Q, zu denen noch die Einfassung in den historischen Rahmen hinzukommt (V. 1 f.).

Inhaltlich passen freilich auch Cap. 11—15 so ziemlich an die Stelle, wo sie stehen, nach der Einrichtung des Heiligthums und der Eröffnung des Dienstes daran (15, 31 vgl. 10, 9) [2]), vor der Anordnung über die Generalsühne für alle Befleckungen und Verstöße (16, 16). Aber ob der Verf., der 16, 1 an Cap. 10 anschloß, inzwischen Cap. 11—15 eingeschoben hat? und ob die Prolepse des technischen Lagerbegriffs (als des Kreises zum Centrum der Hütte),

---

[1]) Der Sündopferfarre Lev. 9 konnte in keinem Falle dem Priester zufallen, weil er von diesem selber bezahlt wurde.

[2]) Die 7 Tage der Reinigung des Aussätzigen rc. vor seiner Reception zum Mitglied der Gemeinde sind analog den 7 Tagen der Vorbereitung vor der Priesterweihe. Ezech. 43, 25. 44, 26. Auch übrigens herrscht Analogie.

wie sie Cap. 13—15 vorkommt, dem Verf. von Num. 1 ff. zugeschrieben werden darf? Zu Zweifeln veranlaßt auch das häufige זאת תורת 11, 46. 12, 7. 13, 59. 14, 2. 32. 54. 15, 32, ferner der eigenthümliche Ton von 15, 31, ebenso die Eingangsformel 11, 1. 13, 1. 14, 33. 15, 1, wenn man sie mit 16, 1 zusammenhält: das Ergehen der Rede Gottes an zwei Personen zugleich ist jedenfalls das minder ursprüngliche und eine psychologisch unerklärbare Vorstellung. Doch entscheide ich nicht und bemerke nur das, daß sich innerhalb der Gruppe der Reinigkeitsgesetze selber einige Nachträge erkennen lassen. In Cap. 11 ist V. 24—40 ein Einsatz, der es nicht mit dem Essen, sondern mit dem Berühren unreiner Thiere zu thun hat und sich ferner dadurch unterscheidet, daß es für: שקץ ist es euch einfach heißt: טמא ist es euch, und daß der Aufzählung der verunreinigenden Fälle die strafgesetzliche Wirkung auf die betreffende Person hinzugefügt wird. Den Faden von V. 23 nimmt erst V. 41 wieder auf (אכל, שקץ) und fügt dem שרץ העוף V. 20—23 das שרץ הארץ bei; auch die Unterschrift V. 46 f. ignorirt den Inhalt von V. 24—40 und berücksichtigt bloß die vier Abtheilungen der nicht zu essenden Thiere V. 2—8. 9—12. 13—23. 41 f. Das 12. Capitel ist schon durch seine Stellung verdächtig, denn stofflich ist es eine Unterabtheilung von Cap. 15; die Posteriorität wird klar durch 12, 2 vgl. 15, 19, dem Verfasser von Cap. 12 hat Cap. 15 bereits fertig vorgelegen. Die Thora des Aussatzes Cap. 13. 14 wird durch eine Generalunterschrift und durch mehrfache Rückbezüge der späteren auf die früheren Theile zusammengehalten. Indessen kann man kaum zweifeln, daß das Gesetz über den Häuserfraß 14, 33 ff. nicht bloß sachlich, sondern auch literarisch jüngeren Datums ist. Nur so erklärt sich seine Stellung, hinter 14, 1—32 statt hinter 13, 47—59, und seine neue Eingangsformel 14, 33 f., worin noch die Besonderheit auffällt: ich gebe die Plage des Aussatzes. Das sachlich bei weitem älteste Stück des Ganzen ist natürlich 13, 1—46, welches sich auch stilistisch durch den regelmäßigen Ansatz אדם כי V. 2. 9. 18. 24. 29. 38 und ferner durch das Fehlen des sonst überall in Cap. 11—15 constanten זאת תורת auszeichnet.

Also Exod. 25 — Lev. 16 ist zwar Alles Priestercodex, aber nicht Alles Q. Die Novellen liegen nur in der Sphäre von Q und entstammen demselben Boden, sind aber verschiedenen und meistens oder auch sämmtlich jüngeren Ursprungs. Anders steht die Sache im Folgenden Lev. 17—26, wo eine kleine Gesetzsammlung, die allem



Anschein nach älter als Q ist, nicht in Q, aber in den Priestercodex hineingearbeitet ist.

Die Gesetzsammlung Lev. 17—26.

Ueber diese Capitel ist viel verhandelt worden. Bei Cap. 18—20 hat zuerst Ewald die sprachlichen Eigenthümlichkeiten wahrgenommen und sie daraus erklärt, daß der Verfasser (von Q) hier stärker als sonst sehr alte Quellen benutze. Knobel dehnte diese Beobachtungen weiter aus, z. B. auf Cap. 17. 26, gab aber die betreffenden Stücke für jehovistisch aus und verleibte sie seinem Kriegsbuche ein. In dem Festgesetze Cap. 23 hatte bereits viel früher George größere Partien erkannt, die sich fremdartig gegen ihre Umgebung abhoben; seine Resultate, die übrigens nicht die verdiente Beachtung fanden, wurden von Hupfeld erneuert. Zusammenfassend hat endlich Graf zu zeigen versucht, daß Cap. 18—26 eine ältere Sammlung von Aufsätzen sei, die der Verfasser von Q aufgenommen und durchgearbeitet habe. In seinen Spuren sind Kuenen und neuerdings Kayser weiter gegangen, welcher letztere das nicht unverdiente Unglück gehabt hat, die Funde George's und Hupfeld's noch einmal zu finden.

Auf Grund dieser Verhandlungen ist meine Meinung folgende. Die Capitel Lev. 17—26 gehören sicher nicht zu dem jehovistischen Geschichtsbuche, sondern ihrer vorwiegenden Art nach zum Priestercodex. Aber im Vergleich zu Q und den darauf fußenden Novellen haben sie doch viele hier stärker dort schwächer hervortretende Eigenheiten, wodurch sie sich dem Deuteronomium und dem Ezechiel nähern. Es scheint hier in der That eine ältere selbständige Gesetzsammlung in den Priestercodex aufgenommen zu sein, welche dabei aber an manchen Stellen stark überarbeitet und zwar zumeist materiell ergänzt wurde. Eine Sammlung, nicht einzelne Stücke. Denn ein ziemlich manirirter religiös-paränetischer Ton, der gar nicht mit Q stimmt, durchzieht das Ganze und kommt namentlich auch in der Schlußrede Cap. 26 zum Ausdruck. Der Verfasser des kleinen Corpus hat zum Theil auf Grund älterer Vorlagen gearbeitet, und so erklärt sich das Verhältnis von Cap. 18 zu Cap. 20. Zur Begründung Folgendes.

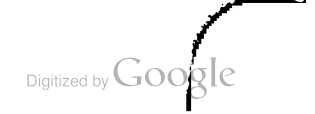
Lev. 17 vergleicht sich mit Deut. 12; dies Gesetz verlangt ebenfalls die Centralisirung des Opferdienstes, hält aber trotzdem die Forderung aufrecht, daß alle Schlachtung Opfer sein müsse. Vier Absätze werden eingeleitet durch die Formel „jedermann vom Hause Israel und den darunter weilenden Fremden", in der einmal die

Fremden ausbleiben, ohne daß dies einen Unterschied macht. Sachlich sehr ineinanderfließend lassen sie sich a potiori so characterisiren: V. 3—7 Verbot zu schlachten, ohne zu opfern; V. 8. 9 Verbot, die Opfer einem anderen Gott und an einem anderen Orte darzubringen als dem Jahve bei seiner Wohnung; V. 10—12 Verbot, das Fleisch im Blute zu essen; V. 13—16 Verhalten bei nicht opferbarem, jedoch zu essen erlaubtem Fleische, wozu auch, mit einer kleinen Beschränkung, Nebela und Terepha gehört.

Die große formelle und sachliche Aehnlichkeit von Lev. 17 mit Q liegt auf der Hand [1]), dennoch ist es kein Stück daraus und keine simple Novelle dazu. Sonst wäre die Stellung ebenso unverständlich wie die durchgehende Wiederholung längst gegebener Verordnungen, s. Knobel S. 495. Der Opferdienst und der Ort desselben steht anderswo überall an der Spitze, so im Deut. Cap. 12, im Bundesbuch Exod. 20, 24—26, im Ezechiel Cap. 40 ff. Vor Allem aber beginnt Q selber damit, in der allerausführlichsten Weise, denn die Voranstellung der Stiftshütte Exod. 25 ff. hat doch den Sinn, daß, um dem Cultus den Boden zu verschaffen, zuerst das rechte wahre und einige Heiligthum da sein müsse; in die Beschreibung desselben wird die des Opferdienstes hineingeflochten und nirgends wird späterhin bei einer rituellen Handlung unterlassen zu bemerken, sie müsse vor dem Tabernakel geschehen. Es ist ein höchst verwunderlicher Irrthum, zu meinen, daß abgesehen von Lev. 17 im Priestercodex von Einheit des Cultusortes nichts zu finden sei; die Stiftshütte ist ja doch die Basis des Ganzen, ohne welche es zusammenbräche, und sie hat keine andere Bedeutung als eines Gesetzes der Cultuseinheit in historischer Form. Was soll also Lev. 17, 1—9 in Q, sowohl überhaupt, als auch besonders an dieser Stelle?

Hinzukommt, daß, sofern dies Gesetz wirklich etwas Neues bringt, es mit Q (und den Novellen) nicht im Einklang steht. Dies ist besonders hinsichtlich der Forderung der Fall, daß jede Schlachtung Opfer sein müsse. Q läßt die Patriarchen nicht opfern, gestattet aber die Schlachtung ganz ausdrücklich in den noachischen Geboten, welche vielfach an Lev. 17 erinnern. Im Gegensatz zu Sabbath und

[1]) Z. B. die stete Ausdehnung der Gesetzgebung auf die Gerim — was auf eine gemeinsame Situation, aus der beide Codices hervorgegangen sind, schließen läßt, nämlich auf das Vorwiegen der Religion über die Nationalität, vgl. Lev. 24, 22.



Beschneidung haben nun zwar diese Gebote ihre bleibende Geltung mehr für die übrige Welt als für Israel; aber die Erlaubnis, Thiere ohne Opfer zu schlachten — von der das ältere Heidenthum keinen Gebrauch gemacht hat — soll ohne Zweifel auch für den Mosaismus in Kraft bleiben. Denn nur so ist der Charakter des Opferdienstes in Q zu begreifen: die abstract gottesdienstlichen Opfer, von deren Fleisch nichts für den Darbringer selbst abfällt, herrschen einseitig vor, das s. g. Dankopfer und die dazu gehörige Opfermahlzeit tritt ganz zurück — was auf Grund von Lev. 17 nicht hätte geschehen können und selbst im Deuteronomium noch nicht geschehen ist, wo vielmehr noch immer das gemeinschaftliche Essen und sich Freuen vor Jahve als die Hauptsache beim Opfer gilt. Daß im Priestercodex nicht jede Schlachtung Dankopfer ist, geht auch daraus hervor, daß von dem letzteren Keule und Brust an den Priester abgegeben werden sollen — das konnte doch in jenem Falle unmöglich verlangt werden, wie denn auch Lev. 17 davon keine Rede ist. Unleugbar wird die Schlachtung endlich in Lev. 7, 22—27 als ein profaner Act vorausgesetzt, der an jeder Stelle verrichtet werden kann und mit dem Altardienst nichts mehr zu thun hat.

Auf eine weitere sachliche Differenz hat schon Knobel hingewiesen, nämlich auf die Motivirung der gebotenen Maßregel durch den Götzendienst 17, 7, eine Rücksicht, die dem Priestercodex ferne, dagegen dem Deuteronomium nahe liegt, namentlich wenn unter den Seirim nach 2 Chron. 11, 15 die Gottheiten der Bamoth zu verstehen sind, vgl. Lev. 26, 30. Auf einige Abweichungen des Ausdrucks hat gleichfalls Knobel aufmerksam gemacht, dahin gehören die Wendungen in V. 7. 10 und die Einleitungsformel V. 3. 8. 10. 13. Die Aehnlichkeiten überwiegen hier freilich, aber es findet dabei gewöhnlich entweder ein quantitativer oder auch ein bedeutsamer qualitativer Unterschied statt. Beides trifft zusammen bei der bekannten Phrase ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, sie kommt in Q seltener vor als in Lev. 17 ff., immer aber in dieser Form mit נפש als passivem Subject; in Lev. 17 ff. dagegen ist ihre Form freier, und sie bekommt dadurch ein ganz anderes Leben, daß zuweilen die active Construction „ich richte mein Angesicht gegen ihn und rotte ihn aus von seinen Verwandten" den Sinn der passiven erklärt 17, 10. 20, 3. 5. Nie tritt inmitten eines Gesetzes des eigentlichen Priestercodex das göttliche Ich so hervor. Beachtung verdient noch, daß Lev. 17 sowohl in seinen Aehnlichkeiten mit Q als in seinen Abweichungen davon mit den folgenden Capiteln zusammentrifft

Die Hand desjenigen, der unsere Sammlung in den Priestercodex aufgenommen hat, ist in der Ueberschrift 17, 1. 2 erkennbar, die zu dem Inhalt des Capitels nicht paßt, welcher bloß an das Volk und nicht an die Priester gerichtet ist. Ferner ist in V. 4 eins von beiden überflüssig und störend, entweder אל פתח אהל מועד oder לפני משכן יהוה. Die Entscheidung fällt gegen den ersteren Ausdruck, der der gewöhnliche ist, aber in C. 18—26 nur einmal in einer Interpolation vorkommt. Darnach wird man geneigt, denselben auch an V. 6 und V. 9 für Correctur des Ueberarbeiters zu halten, vgl. 19, 21.22. Ob dieser noch sonst eingegriffen hat, muß dahin gestellt bleiben.

In C. 18 unterscheidet sich die eigentliche Materie V. 6—23, welche meist ganz trocken aufgezeichnet ist (bes. V. 7—17), von der paränetischen Einfassung am Anfang und Schluß, deren Ton an das Deuteronomium anklingt. Dort geht die singularische, hier die pluralische Anrede durch. Den materiellen Kern fand der Verfasser größtentheils schon schriftlich oder mündlich fixirt vor, vgl. zu C. 20; die Einfassung hat er selber concipirt und dadurch dem Gesetz eine geschichtliche Situation gegeben, die sein eigenes Zeitalter verräth. Es heißt V. 3: Ihr sollt es nicht machen wie die Aegypter, in deren Lande ihr gewohnt habt, und auch nicht wie die Kanaaniter, in deren Land ich euch bringen werde — und übereinstimmend damit V. 24: Verunreinigt euch nicht mit solchen Greueln, wie die Völker, die ich vor euch vertreiben werde. Dagegen V. 25: Das Land hat seine alten Bewohner ausgespieen — V. 27. 28: Alle diese Greuel haben die Völker geübt, welche vor euch waren, hütet euch, daß das Land nicht auch euch ausspeie, wie es das Volk vor euch ausgespieen hat — ähnlich V. 30. Da bricht die wirkliche Zeit des Verfassers, wo man mit der Exilirung gar wohl vertraut war, deutlich durch; aber schon an sich giebt das ganze Motiv etwas zu denken. Vgl. 20, 23 f. 26, 33 ff.

Die Unterschiede von C. 18 gegen Q sind allgemein anerkannt. Man beachte namentlich die jener Schrift völlig fremde Formulirung der Gesetze in der singularischen Anrede an das Volk V. 7—23. Auch die Einfassung V. 1—5. 24—30 hat zwar Manches, was an's Deuteronomium, aber nichts, was an Q erinnert; hier (und V. 20—23) finden sich im Gegentheil die durchgehenden Eigenthümlichkeiten des Corpus am meisten vereinigt. Nicht einmal von einer nachträglichen Ueberarbeitung im Sinne des Priestercodex läßt sich in C. 18 eine Spur auffinden.

Das 19. Capitel läßt sich in drei Theile zerlegen. Erstens V. 2—8. An der Spitze steht der Befehl „Mutter und Vater zu fürchten“ und Jahve's Sabbathe zu halten, dann folgen andere Gebote cultischen Inhalts für das Volk. Also ein Analogon der s. g. ersten Tafel des Dekalogs, es fehlt nur das „Du sollst den Namen Jahve's nicht zur Lüge aussprechen“, vielleicht weil der falsche Schwur ausschließlich unter den Gesichtspunkt der Schädigung des Nächsten gestellt und so zu sagen das dritte mit dem neunten Gebote combinirt ist, V. 12. Anrede mit Ihr; der eigenthümliche Ton des Verfassers tritt hervor, namentlich am Anfang und am Ende. — Zweitens V. 9—22. Dieser Absatz enthält bis V. 18 ausschließlich Gebote betreffend die Pflichten gegen den Nächsten, nur V. 19—22 fallen nicht unter diese Kategorie. Hier sind nun V. 21. 22 Interpolation des von Q ausgehenden Ueberarbeiters, als solche kenntlich fast an jedem einzelnen Worte: es genüge, daß das Heiligthum sonst nie in diesen Capiteln Ohel Moed heißt, sondern immer Miqdash, und daß das Schuldopfer 22, 14 völlig unbekannt ist. Die beiden vorhergehenden Verse sind ein älterer und authentischer Anhang zu V. 9—18, sich unterscheidend V. 19 durch die besondere Einleitung, V. 20 durch den Mangel der Anrede (wie im Bundesbuch die Rechte gegenüber den Worten). A potiori wird man trotz V. 19—22 sagen können, daß der zweite Absatz der zweiten Tafel des Dekalogs entspricht [1]): eine offenbar beabsichtigte Zweitheilung. Der Verfasser hat hier gewiß öfter, als es sich nachweisen läßt, den Wortlaut älterer Quellen beibehalten, aus denen er zusammenstellte, er hat sich, wie es scheint, auch da, wo er umschmolz oder selbständig gestaltete, ihrem Stile conformirt. Daher im Gegensatze zu V. 2—8 und zu V. 23—37 das durchgehende Du in der Anrede; die Ihr sind vereinzelt und kommen einmal in V. 11 und an dessen unmittelbaren Grenzen vor, sodann in V. 9 und V. 19 — mehr als einmal in Collision mit dem Contexte. — Drittens V. 23—37. Anderweitige religiöse (V. 23—22) und moralische (V. 33—37) Gebote, eine Art Nachtrag zu den beiden vorhergehenden Theilen, mit einem besondern Eingange. Ihr geht durch, Du findet sich V. 27. 29. 32, in drei kurzen Sätzen, die wahrscheinlich bereits geprägt vorlagen, wie der Vergleich von V. 34 mit V. 18 lehrt. Der Verfasser bewegt sich hier viel freier als

---

[1]) „Das fehlende Verbot des Ehebruchs ist C. 18 und 20 zu ausführlichen Gesetzen gegen die Unzucht erweitert.“ Graf, Geschichtl. Bücher S. 78.

V. 9—22, seine Manier tritt stark hervor, stärker noch als V. 2—8. Was zunächst V. 33—37 betrifft, so liest sich dies wie ein Stück aus dem Deuteronomium, mit einer starken Beimischung aus Ezechiel; das merkwürdige משורה V. 35 findet sich außer 1 Chron. 23, 29 nur Ezech. 4, 11. 16, und V. 36 stimmt wörtlich mit Ezech. 45, 10. In V. 34 ist ואהבת לו כמוך der Form nach aus V. 18 wiederholt, jedoch mit einer interessanten Erweiterung des Sinnes, sofern der ältere Spruch, dessen originale Form der Schriftsteller V. 18 mitgetheilt hat, unter dem Nächsten den Volksgenossen versteht, er selbst aber den Fremden [1]) mit einschließt und das Gebot der Liebe auch auf diesen ausdehnt (wie 24, 22). Was sodann V. 23—32 anlangt, so scheint hier ebenfalls mit wenigen Ausnahmen überall freie Composition des Verfassers vorzuliegen. Das Trauerverbot V. 27. 28, welches in anderer Form im Deuteronomium vorliegt, ist zur Zeit Jeremia's (16, 6) noch nicht wirksam; die Uebertragung des Begriffs der Vorhaut auf die Bäume ist moderne Abstraction; auf die V. 26. 30 wiederholten Gebote legt Ezechiel besonderes Gewicht und bei letzterem tritt auch הוסיף für אסף auf, wie V. 25.

Daß C. 19 nicht aus Q stammt, bekundet nicht bloß die Sprache (Du, Ihr), sondern auch der Inhalt (u. a. das starke Hervortreten des Ackerbaues). In beider Hinsicht zeigt sich dagegen Verwandtschaft mit den alten Debarim in Exodus; das ist der Grund, warum Knobel die Kapitel Lev. 17—20 zu JE gewiesen hat. Richtiger wird man sagen, daß unser Schriftsteller — unleugbar ein Epigone — den Dekalog und das Bundesbuch gekannt und benutzt hat, aber auf einer fortgeschrittenen Stufe steht, die mit der deuteronomischen wesentlich übereinkommt. Vgl. das zu V. 23—37 Bemerkte und weiter zu 24, 15—23. Auf den Redactor des Priestercodex ist, wie gezeigt, V. 21. 22 zurückzuführen, vielleicht auch die Formulirung der Ueberschrift in V. 1. 2a, aber auf keinen Fall, wie Kayser will (das vorexil. Buch S. 69), V. 5—8.

Lehrreich für das literarische Verfahren des Autors von Lev. 17—26 ist das Verhältnis des 20. zum 18. Capitel. Die Hand, welche 20, 2. 3. 5 oder 20, 22 f. geschrieben hat, ist die gleiche, welche 17, 3. 8. 10. 13 oder 18, 24 ff. geschrieben hat, d. i. die des Gesammtverfassers. Aber ihrem ursprünglichen Kerne nach sind die Gesetze C. 18 und C. 20 zwar wohl aus der gleichen, zum Theil schon formell

[1]) Vgl. über die Bedeutung von גר 25, 35 und dagegen auch 25, 45. 47

fixirten (18, 21 f. = 20, 13 ff.) Tradition geschöpft, unmöglich aber von demselben Originalverfasser hinter einander niedergeschrieben, vielmehr erst von der Hand eines Dritten in dieser Weise bearbeitet und zusammengestellt [1]). Denn ursprünglich sind es einander ausschließende Parallelen, nicht zusammenschließende Hälften eines Ganzen. Man sagt zwar, C. 18 enthalte die Verbote, C. 20 die Strafbestimmungen — doch damit kann höchstens der Compilator vor sich selber die Zusammenstellung der beiden Aufsätze gerechtfertigt und demgemäß V. 6 und V. 27 (abgesehen von V. 2) hinzugefügt haben, um auch auf C. 19 einige Rücksicht zu nehmen. Hingegen für die eigentliche Hauptmaterie des C. 20, nämlich für V. 9—21, läßt sich nicht auf diese Weise neben dem 18. Capitel Raum gewinnen, vgl. Graf, S. 76. 77, außerdem ein paar auffallende formelle Differenzen in der Fassung gleichartiger Gebote 18, 17. 20, 14. 18, 19. 20, 18, und besonders das durchgehende Fehlen der Anrede in C. 20.

Eigene Zuthaten des Verfassers der Sammlung sind hier wie sonst namentlich der Schluß V. 21—27 und der Anfang V. 1—9. Der letztere indessen ist etwas complicirterer Natur. Nämlich V. 4. 5 ist eine Glosse zu V. 2. 3 — in V. 2 wird die Tödtung des Verbrechers dem Volke zur Pflicht gemacht, in V. 3 wird sie Gott vorbehalten; diese Differenz wird nun V. 4. 5 so ausgeglichen, daß, wenn das Volk seine Pflicht nicht thue, dann Gott direct einschreiten werde. Schwierig ist es nun aber zu sagen, ob der Widerspruch von V. 2 und V. 3 ein ernsthafter ist, oder ob der Autor gar kein Gewicht auf die Strafbestimmungen legt und sorglos auch solche mit einander verbindet, die sich augenscheinlich ausschließen. Mir scheint eher das Letztere der Fall zu sein, denn auch in dem Haupttheil V. 9—21 werden unterschiedslos göttliche und menschliche Strafen angedroht, freilich nicht für das selbe Vergehen.

Für das Verhältnis zu JE kommt V. 24 זבת חלב ודבש[2]) in Betracht, für das zum Deuteronomium 20, 20, wo ebenso wie 18, 14 das Levirat verboten wird, für das zum Priestercodex 20, 18, wo der Tod auf ein Vergehen gesetzt wird, welches 15, 24 mit einer achttägigen Unreinheit gebüßt wird. Erwähnung verdient noch, daß

---

[1]) Der übrigens seinen Quellen der Zeit, dem Geiste und der Sprache nach sehr nahe stand.

[2]) Mit gleichem Rechte wie diese Worte darf man auch 19, 15 oder 24, 17—21 streichen. Gegen Nöldeke.



20, 15 auf ein Gesetz über reine und unreine Thiere zurückgesehen wird, welches hier vielleicht einst gestanden hat, aber von dem letzten Redactor mit Rücksicht auf Lev. 11 ausgelassen ist.

Wenn es für C. 18—20 zugestanden ist, daß sie erst nachträglich in den Priestercodex aufgenommen sind, ursprünglich aber einer selbständigen Sammlung angehörten, so bedarf dies für C. 21. 22 noch weiteren Beweises. Es ist gewiß, daß diese Gesetze durch ihre Materie (Priester, Opfer) und ihre hierokratische Anschauung (hervorragende Stellung des heiligen Klerus, Hoherpriester, das Heiligthum als Mittelpunkt der Theokratie) mit dem Priestercodex nahe verwandt sind. Ebenso durch ihre Sprache, soweit sie mit dem Cultus und dessen Kunstausdrücken zusammenhängt. Viel weiter reicht aber die Verwandtschaft auf dem letzteren Gebiete nicht. So lautet z. B. 21, 8: Du sollst den Priester heilig halten, denn das Brod deines Gottes bringt er dar, heilig sei er dir, denn ich bin heilig. Wo findet es sich in Q, daß über die Priester in dritter Person gehandelt wird in einem Gesetze, das sie selber betrifft?[1]) daß dagegen das Volk angeredet wird und zwar in 2. Sing.? wo ist dort schlechtweg von dem Priester die Rede, wenn damit nicht ein einzelner, sondern der ganze Stand gemeint wird? Phrasen ferner wie 21, 6. 11. 15. 23. 22, 9. 15. 16. 31—33 führen so entschieden auf den Verfasser von Lev. 17 ff. und von Q ab, daß man sich wundern muß, wie man sie für irrelevant hat halten können. Auch in Einzelheiten unterscheidet sich der Ausdruck von Q. Dahin gehört לחם אלהים 21, 6. 8. 17. 21. 22. 22, 25, eine höchst charakteristische Bezeichnung der Opfer, die bisher nirgend vorgekommen ist und auch später nur Num. 28, 2 sich findet. Ferner die schwankende Benennung der Priester, die bald Bruder, bald Same, bald Söhne Aharon's[2]) heißen: in Q sind diese Verhältnisse völlig fest und starr ebenso wie der ihnen entsprechende Sprachgebrauch. Endlich das constante Fehlen des אהל מועד, auch an Stellen, wo dasselbe in Q unvermeidlich gewesen wäre — statt dessen heißt es, wie in C. 19 und 20, immer המקדש,

[1]) Vgl. die Discrepanz zwischen der im Stil von Q gehaltenen Ueberschrift V. 1 zu dem Anfang des eigentlichen Gesetzes לנפש לא יטמא בעמיו.

[2]) So jedoch nur in den Ueberschriften, deren Originalität öfters zu Zweifeln Anlaß giebt. Die Anrede paßt nicht nur nicht 21, 1, sondern auch nicht V. 17. Nach V. 21 scheint מזרעך corrigirt aus מזרע אהרן, eben um der Anrede der Ueberschrift zu genügen.



nach einer unbestimmteren und laxeren Vorstellung des mosaischen Instituts. Man sieht, die äußeren Unterschiede führen schließlich auf innere zurück; die Dinge sind hier noch nicht so weit und so fest entwickelt wie in Q. Das zeigt sich noch deutlicher in Folgendem.

Wenn Jemand eine heilige Abgabe unrechtmäßiger Weise verzehrt hat, heißt es 22, 15, so soll er zur Strafe sie erstatten und ein Fünftheil dazu legen. Im Priestercodex wird außerdem noch ein Schuldopfer gefordert Lev. 5, 15. 16: davon ist hier keine Rede[1]). Auch 22, 17 ff. wird auf Sünd- und Schuldopfer gar keine Rücksicht genommen; dies hätte aber nothwendiger Weise geschehen müssen, wenn sie von solcher Wichtigkeit und Ausdehnung gewesen wären wie im Priestercodex. Vgl. zu 19, 21 f. Vielleicht darf man hinzufügen, daß der Unterschied von hochheiligen und heiligen Abgaben hier höchstens erst im Werden ist. Nach dem Priestercodex überläßt Gott die ihm zur Verfügung stehenden Opfer und Gaben, wenn er sie nicht allein genießt, entweder vollständig oder theilweise dem Priester; im ersteren Falle heißen sie Qodashim, von denen nichts auf den Altar gelangt, im letzteren Qodshe Qodashim, von denen etwas auf den Altar gelangt, der Rest aber (מן האש Num. 18, 9) dem Priester zufällt. Zu den Qodashim gehören Erstgeburten, Erstlinge, Zehnten u. s. w., zu den Qodshe Qodashim Schaubrode, Mincha, namentlich aber die Schuld- und Sündopfer. Die Brand- und Dankopfer fallen überhaupt nicht unter diese Betrachtungsweise, weil sie theils vollständig verbrannt und also menschlichem Genusse überhaupt entzogen werden, theils im Besitz des Darbringers verbleiben; abgesehen von gewissen Stücken, die vom Dankopferfleisch abgegeben werden und vollständig dem Priester zufallen, also Qodashim sind. Praktisch ist der Unterschied insofern, als die hochheiligen Gefälle nur von den Männern aus Aharon's Geschlecht und zwar bei dem Altare, die heiligen dagegen von männlichen und weiblichen Angehörigen an jedem reinen Orte verzehrt werden durften; levitische Reinheit der Genießenden wird beidemal gefordert. Vergleicht man hiermit die Bestimmungen unseres Capitels, so ist dort von den Qodashim und ihrem Genuß ausführlich die Rede 22, 1—16; derselbe steht allen reinen zum Hause des Priesters gehörigen Personen zu, auch den Sclaven, die im Priestercodex nicht mit einbegriffen werden. Aber zwischen Qodashim und Qodshe Qodashim wird, praktisch wenigstens, nicht

[1]) Lev. 27, 13. 15. 19 u. s. w. sind natürlich ungleichartige Fälle.



unterschieden. Selbst wenn man das Lehem Elohim 21, 16—24 mit Qodshe Qodashim gleichsetzt, so gewinnt man dadurch nichts; denn 21, 16—24 wird vom Darbringen des Lehem Elohim gehandelt, hingegen 22, 1—16 vom Essen der Qodashim — der Gegensatz findet also nicht statt zwischen Lehem Elohim (= Qodshe Qodashim) und Qodashim, sondern zwischen Darbringen an Gott und Essen der Priester; und aus der für sich betrachteten Darstellung kann man nur den Eindruck gewinnen, daß im Ganzen und Großen derselbe Gegenstand Lehem Elohim heißt, sofern er auf Gottes Altar und Tisch kommt, und Qodashim, sofern er Eigenthum des Priesters wird. Uebrigens würde auch die Bezeichnung Lehem Elohim auf die Qodshe Qodashim möglichst schlecht passen. Denn die letzteren bestehen vorzugsweise in den Schuld- und Sündopfern, von diesen aber genießt Gott nie das eigentlich Eßbare, es sind keine Eßopfer. Dagegen fallen Brand- und Dankopfer nach 22, 25 unter den Begriff des Lehem Elohim: diese sind hinwiederum nicht Qodshe Qodashim. Mit andern Worten finden die ausgebildeten Begriffe des Priestercodex in Lev. 21. 22 noch keine Anwendung. Wenn 21, 22 das „Brod Gottes“ sowohl Hochheiliges als Heiliges umfaßt, so ist das materiell gewissermaßen richtig, aber formell ist dieser Unterschied dem originalen Verfasser unbewußt und die betreffenden Worte, die indessen meine Beweisführung nicht stören, sind nachgetragen.

Also verhalten sich diese beiden Capitel zum Priestercodex wie eine Vorstufe. Ihre Zugehörigkeit zu Cap. 17 ff. folgt aus dem Sprachgebrauch, theilweise auch aus den Ideen, z. B. der prononcirten Hervorhebung der Heiligkeit des Tempels. Der Verfasser hat auch hier vielleicht manchmal älteres Material benutzt; so heben sich z. B. die Verse 21, 5. 6 durch die pluralische Construction ziemlich schroff von V. 2—4 und von 7. 8 ab [1]). Deutlich ist in 22, 27—29 die Beziehung auf die Gesetzgebung von JE, die hier modificirt wird. Vgl. V. 27 mit Exod. 22, 29, V. 28 mit Exod. 23, 19 und V. 29 mit Exod. 23, 18; denn die Thoda ist allem Anschein nach die Hagiga und für die gewöhnlichen Dankopfer gilt die Bestimmung 19, 6.

In Cap. 23 trägt allerdings die größere Hälfte der Verordnungen den reinen Charakter der großen priesterlichen Gesetzgebung an sich, aber die andere Hälfte weicht davon ab. Was 23, 9—22 betrifft, so läßt sich die besondere Ueberschrift, die allerdings zunächst

[1]) In V. 7 muß offenbar der Singular יקח gelesen werden.

deshalb auffällt, weil ja hier auch noch von Ostern gehandelt wird, damit rechtfertigen, daß die Darbringung der Gerstengarbe als ein Voractus zu Pfingsten aufgefaßt und darum von dem Mazzoth-Passahfeste getrennt wird. Aber mit Recht stößt sich George [1]) an dem ממחרת השבת in V. 11. Wie läßt sich das mit dem Vorhergehenden in Verbindung bringen? was ist mit dem Sabbath gemeint? Hitzig behauptet, das Passah V. 5 sei der 14. Nisan, der immer auf den Sabbath gefallen sei, da das Kirchenjahr stets mit dem Sonntag begonnen habe. Allerdings wird der Terminus מחרת השבת Jos. 5, 11 aufgefaßt als מ"הפסח, aber nicht deshalb, weil Passah stets auf den Sonnabend traf. Denn wäre dies der Fall, so müßte nothwendig der 14. Nisan, als Sabbath, ein voller Feiertag sein, aber Passah beschränkt sich, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, auf den Abend des 14., und der erste Feiertag ist der 15., d. h. der auf Passah folgende Tag [2]). Vielmehr ist in Jos. 5 der Sabbath von Lev. 23, 11 einfach uneigentlich genommen und auf Passah gedeutet. Analog deutete ihn die sehr alte Tradition der Juden auf den ersten Festtag, mit demselben Rechte. Denn willkürlich sind beide Erklärungen, schon ihre gleiche Möglichkeit macht sie unmöglich. Es sind ja in V. 5—8 drei heilige Termine in der Osterwoche hervorgehoben, der 14., 15. und 22. des ersten Monats — welcher soll nun mit השבת V. 11 gemeint sein? Das hätte doch gesagt werden müssen! Ferner wird שבת sonst nirgends allgemein für Festtag gebraucht, und für unsere Stelle speciell wird diese Bedeutung durch V. 16 unmöglich gemacht. Dort nämlich kann ממחרת השבת, weil gar kein Festtag in der Nähe ist, auf keine Weise anders verstanden werden als von dem auf den eigentlichen Sabbath folgenden Tage; dazu zwingt auch V. 15, mag man nun die שבע שבתות als Wochen oder Sabbathe verstehen. Natürlich aber kann man den identischen Ausdrücken V. 11 und V. 16 nicht verschiedenen Sinn unterlegen. Durch die Beibehaltung der wirklichen Bedeutung des Sabbaths V. 11 und V. 16 gewinnt man endlich noch den Vortheil, daß man nun nicht die שבתות V. 15 im Sinne von שבעות zu nehmen braucht, und daß der Parallelismus des Jobeljahrs zur Pentakoste klar hervortritt, vgl. zu 25, 8 ff.

---

[1]) Die älteren jüdischen Feste. Berlin 1835. S. 122 ff.

[2]) Die s. g. heilige Tagesrechnung ist hier nicht befolgt, der Abend gehört zum vorhergehenden und nicht zum folgenden Morgen. Meine Darstellung in Pharis. u. Sadd. S. 59 f. ist confus und falsch. Vergl. Berach. 8b (oben) zu Lev. 23, 32.

Wenn dem so ist, so existirt keine rücksichtnehmende Verbindung von V. 9 ff. mit dem Vorhergehenden, und dann ist der Sabbath V. 11 rein nach den Voraussetzungen von V. 10 zu verstehen, nämlich als der nächste Sabbath nach dem Beginn des Gerstenschnitts. Ostern fällt auf den Anfang der Ernte, nicht auf einen fixen Termin. Genau so verhält sich die Sache — bei allen Festen — in der Gesetzgebung von JE und im Deuteronomium. Insbesondere wird Deut. 16, 9 Pfingsten angesetzt „sieben Wochen nach dem Anhieb der Sichel in das Kornfeld", grade wie in unserem Gesetze (und mit derselben Formel תספר לך); nur ist in diesem der Wochentag des Oster- und Pfingstfestes fixirt (= Sonntag). Aber dies ist eine unbedeutende Differenz dem gegenüber, daß der Monatstag nicht fixirt ist. Durch diesen letzteren Punkt scheidet sich das Gesetz Lev. 23, 9—22 von der Gesetzgebung des Priestercodex, wo die Feste sämmtlich auf ein bestimmtes unwandelbares Datum fallen; und dieser Unterschied ist kein nebensächlicher, sondern ein principieller und hängt mit einer Veränderung des Wesens der Feste zusammen. Denn dadurch, daß sie in ihren Terminen sich richten nach dem Stande der Ernte, charakterisiren sie sich eben als Erntefeste, während dieser Charakter dadurch verwischt wird, daß sie von dem Wechsel der Erntezeit unabhängig und vom Monde abhängig gemacht werden, Gen. 1, 14. Man entdeckt in der That, daß in Lev. 23, 1—8 und V. 22—38 die Feste ihre Ratio nur in dem unmotivirten Willen Gottes haben und in gar keiner Beziehung zum natürlichen Leben stehen, daß hingegen V. 9—22 der Landbau als Basis derselben deutlich hervortritt.

Noch weitere Gründe macht George geltend S. 127, um die Sonderstellung von Lev. 23, 9—22 zu erweisen. „Alle anderen Stücke unsers Capitels zeigen eine gewisse Conformität in den Ausdrücken und Redensarten, die immer wiederkehren, und ebenso auch in der Anordnung der einzelnen Elemente der Festfeier — dies zeigt sich hier weit weniger. Während es sonst nur auf die Bestimmung der Feste, der Feiertage, und ihrer allgemeinen Bedeutung ankommt, aber nichts von bestimmten Opfern erwähnt wird, die an ihnen gesetzlich waren, werden dieselben hier ausführlich auseinandergesetzt und erscheinen fast als die Hauptsache." Wie richtig und wie wichtig in der That diese letztere Beobachtung ist, lehrt der Vergleich von Num. 28 f. Denn dies Gesetz, welches im Uebrigen Lev. 23 offenbar voraussetzt und ergänzt, nimmt sonderbarerweise gerade auf V. 9—22 gar keine Rücksicht und collidirt damit, vgl. George S. 147.

Hupfeld, de primitiva et vera festorum apud Hebraeos r
p. 3 sqq.

Auf gleicher Linie mit 23, 9—22 steht nun aber auc
ordnung über das Herbstfest V. 39—44. Auch dies
zuerst George abgeschieden S. 142 ff., aber Hupfeld g
Verdienst, den Zusammenhang mit V. 9—22 erkannt
„V. 37 f. ist ganz deutlich eine Schlußformel, die noth
Ende dieser ganzen Zusammenstellung gestanden haben mu
folgt, V. 39—44, stammt anderswoher. Es ist aber n
eine ergänzende Glosse, denn „es würde selbst hinreich
Darstellung unseres Festes, indem es das vorher Ges
wiederholt und noch wichtige Einzelheiten über die Bede
den besonderen Ritus des Festes hinzufügt.“ Es finder
kleine Differenzen gegen V. 33—38. In V. 40. 41 wi
die Festdauer auf sieben Tage angegeben wie Deut. 16,
steht nicht im Einklang mit V. 36, wonach noch der acht
feiert wird und zwar ebenso sehr wie der erste. Allerd
nun V. 34 das Sukkothfest ebenfalls sieben Tage, und
werden V. 39 der erste und achte Tag als Hauptfesttage
gestellt. Aber während es nicht auffällt, daß in V. 34 z
Dauer des eigentlichen Laubhüttenfestes auf sieben Tage
und dann zum Schluß in einem expressen Zusatze ein n
ständiges Nachfest, eine eintägige Azereth [1]), angehängt w
fremdet es dagegen, daß in V. 39 gleich an der Spitze, j
lich nebenbei, von einem ersten und achten Tage des sieb
Festes die Rede ist, hinterher aber der achte Tag völlig ign
Und da wir nun aus dem Vergleich von 1 Reg. 8, 66 mi
7, 9 wissen, daß die Laubhütten zunächst in der That nur
hindurch begangen wurden und daß später ein achter Feier
kam (Neh. 8, 18), so werden wir um so geneigter sein, d
renz auch zwischen Lev. 23, 39—44 (Num. 29, 35) und
anzuerkennen. Man wird dann den letzten Satz V. 39 (
Athnach) als Interpolation des Redactors des Priestercodex
haben. Derselbe hat wohl auch das fixe Datum in V. 39 h
denn das paßt nicht zu der folgenden Bestimmung „wen
Ertrag des Feldes eingebracht habt“ und auch nicht zu der a

---

[1]) So ist Pfingsten die Azereth zu Ostern, das Schlußfest des fi
lichen tempus clausum, das zwischen Anfang und Ende der Kornern

Angabe V. 41 „im siebenten Monate". Das Fest V. 39 ff. steht deutlich in Verbindung mit der Lese, wie in JE und im Deuteronomium. Es wird noch nicht, wie V. 34 חג הסכות, sondern einfach חג יהוה genannt, wie im Buch der Könige. Nur der Ritus der Laubhütten, der V. 34 ff. durch den Namen — bei dem vielleicht auch der Gedanke an die שוכרות mit einspielte Jud. 9, 48 f. — vorausgesetzt wird, wird V. 42—44 behandelt; in einem Nachtrage, in welchem zu der natürlichen Seite des Festes eine historische hinzutritt.

Für die Verbindung von V. 39—44 (oder wenigstens V. 39—41) mit V. 9—22 spricht der gleiche Grundcharakter der Feste als Erntefeste, die dem entsprechende Sinnigkeit der Riten, die deutliche Reciprocität vom Schnitt und Lese am Anfang und Ende der beiden Hauptjahreszeiten. Gemeindeopfer werden allerdings für das Lesefest in V. 39 ff. nicht gefordert, sondern nur private Opfermahlzeiten, ושמחתם לפני י׳ wie im Deuteronomium. Für die Zugehörigkeit beider Stücke zu dem Corpus Lev. 17 ff. läßt sich geltend machen vor allem das Verhältnis zn JE, zum Deuteronomium und zum Priestercodex, sodann der Acker- und Obstbau als Basis des Lebens und des Gottesdienstes (vgl. 19, 9. 10. 19. 23 und die hervortretende religiöse Bedeutung des Landes in den Drohungen von C. 18. 20), endlich die formelle Aehnlichkeit zwischen 23, 10 und 19, 23 (כי תבאו אל־הארץ, häufig im Deuteronomium), zwischen 23, 22 und 19, 9. 10, zwischen 28, 39 und 19, 9 (באספכם, בקצרכם). Uebrigens lassen sich in C. 23 die Stücke V. 1—8. V. 23—38 natürlich nicht als Ergänzungen betrachten, sondern sie bilden ein eben so vollständiges und auf sich beruhendes Ganze wie V. 9—22. V. 39—44. Es sind also zwei Festgesetze hier zusammengestellt und zwar von einem Redactor, der seinerseits von den Voraussetzungen des Priestercodex ausgeht, wie die Interpolationen in V. 39 beweisen, welche mit denen in 21, 22. 19, 21. 22 sich vergleichen lassen.

In C. 24 ist V. 1—9 zweifelsohne eine Novelle zu Q, welche in dieser Schrift selber ihren Platz bei der Beschreibung der Stiftshütte hätte haben müssen. Ihre jetzige Stellung ist mir nur dann begreiflich, wenn hier ursprünglich eine der Sammlung Lev. 17 ff. entsprechende Verordnung gleichen Inhalts (= der Thamid-Gottesdienst im Gegensatz zum extraordinären C. 28) stand, die durch den letzten Bearbeiter durch eine neue dem Priestercodex völlig conforme ersetzt wurde. Auch die Historie V. 10—14. V. 23 ist ganz unverkennbar im Stil von Q gehalten, sie ist aber erst aus dem Gesetze V. 15—22,

welches sie in einen geschichtlichen Rahmen faßt, entnomm
in der Weise, wie Lukas es mit den evangelischen Reden
pflegt. Das Gesetz seinerseits (V. 15—22) hat weder m
ausgehenden Geschichte, noch mit dem Priestercodex überh
zu thun. Es kann von keinem anderen Verfasser stamme
dem, welchem wir die Sammlung Lev. 17 ff. verdanken.
als sonst liegt hier die Bezugnahme auf das jehovistische Bu
Tage, dessen Verordnungen zum Theil wiederum einen an
bekommen, wie z. B. die dort sehr beschränkt geltende Tal
zu einem ganz allgemeinen Strafgrundsatz erhoben wird.
ferner איש איש כי V. 15, עמית V. 19, namentlich aber
19, 34 f. Daß der priesterliche Bearbeiter aus den m
Geboten von V. 15—22 nur das eine, welches auf
Religion sich bezieht, herausgegriffen und dazu eine Geschi
hat, ist nicht bloß für ihn bezeichnend, sondern auch für
lage, von der er ausging.

Gleicher Art wie die bisherigen Capitel ist im G
Großen auch C. 25 [1]). Was zunächst V. 1—7 betri
dies Stück mit 23, 9—22 nächstverwandt, sowohl nach
(25, 1 : 8 = 23, 9 f. : 15), als nach dem Inhalt (R
Landbaues). In beider Hinsicht scheidet es sich hingegen vo
codex. Während dieser bis zuletzt (Arboth Moab) die Form
gesetzgebung einhält, athmet unsere Verordnung über da
jahr in der Luft des Ackers. Ihre Sprache ist originell
Wort kommt vor, welches an Q erinnert [2]), אמה heißt es
nicht שפחה, das Volk wird im Singular angeredet. Noch
gegen die Herleitung aus Q ist, daß sich 25, 1—7 sicht
auf das jehovistische Gebot Exod. 23, 10. 11, welches
wie in den ähnlichen früher von uns beobachteten Fällen
Wendung bekommt und zwar dadurch, daß zum Object
lassens nicht wie Exod. 23, 11 die Ernte, sondern der
gemacht wird.

Zweifelhafter ist die Entscheidung über V. 8—18
oder besser über V. 8—13. Denn in V. 14—18 drän
Manier der vorhergehenden Capitel so stark wie irgendwo
einzelne Wort von V. 17. 18 ist ein Beweis für den Ve

[1]) Vgl. Hupfeld, de primitiva etc. part. III.
[2]) שבת שבתון collidirt V. 4 mit שבת ליי und ist wohl ei

17 ff. Dahingegen stehen die Verse 8—13 dem Priestercodex nahe, ht bloß durch Einzelheiten (דרור? Exod. 30, 23), sondern auch ch den weitläufigen Stil, der sich überall breit macht. Freilich en sie andererseits ganz auf V. 1—7, scheinen im Folgenden ausgesetzt zu werden, und sind — was das Wichtigste ist — der ht dem Priestercodex entstammenden Verordnung über die Pente- e 23, 15 ff. nachgebildet. Darauf führt nämlich sowohl der gleiche gang 25, 8. 23, 15, als auch der Parallelismus der Sache. Wie 50. Tag nach den 7 einfachen Sabbathen als Schlußfest der Tage gefeiert wird, so das 50. Jahr nach den 7 Jahrsabbathen [1]) Schlußfest (gleichsam Azereth) der 49 Jahre. Sonach wird man rängt, für V. 8—14 eine ältere Grundlage anzunehmen, welche rarbeitet ist von dem Redactor, der die Sammlung Lev. 17 ff. in Priestercodex aufgenommen hat. Dies Sachverhältnis läßt sich nentlich an V. 9 aufzeigen, indem hier der hinter dem Athnach zende Satz deutlich Interpolation ist. Ist es etwa glaublich, daß Ausposaunen des Jobeljahres deshalb am 10. des 7. Monats tfand, weil auf diesen Tag das Kippur fiel? Es scheint im Gegen- il dieser Lärm mit der Idee des Sühnfestes gar nicht recht zu nmen und eher anzudeuten, daß der 10. Tisri nach der Voraus- ung der originalen Gestalt von V. 9 noch nicht mit einer so ganz ersartigen Feier besetzt war. Er kann hier nur als Neujahr ten (vgl. Lev. 23, 24 die Bedeutung des Anblasens), wie Ezech. , 1: zu Neujahr, am 10. des Monats. Unter den vier Jahres- fängen, welche m. rosh hassh. 1, 1 aufgeführt werden, fällt der rte nach Hillel und Schammai auf den 15. Shebat; es gilt also ht für nothwendig, daß der Beginn des Jahres mit dem des onats zusammenfällt.

Die nächstfolgenden Verse 19—22 greifen in einer auffallenden eise zurück, sie handeln nicht, wie man erwartet, vom Jobeljahr, ndern stehen — stillschweigend — noch beim Sabbathjahr. Von igen Kritikern werden sie für einen Nachtrag gehalten, aber daraus lärt sich ihre Stellung nicht. Und das ist das einzige an ihnen, s einer Erklärung bedarf. Denn übrigens sind sie vollkommen in

---

[1]) Die 7 Wochensabbathe hatten eben dadurch, daß sie die Ernte unter- chen, eine besondere Aehnlichkeit mit den Jahrsabbathen, die den Ackerbau über- upt unterbrachen. Vgl. Exod. 34, 21. Ueberall außerhalb des Priestercodex t der Sabbath eine nahe Beziehung zum Ackerbau.

der deuteronomischen Art der Capitel 17 ff. gehalten und
dem Verfasser des C. 26 vorgefunden, vgl. 26, 10 mit 2
ist also wohl besser anzunehmen, daß diese Verse zufälli
falschen Ort gerathen sind und eigentlich hinter V. 7 geh

Nach Ausscheidung von V. 19—22 hat man V. 23
von V. 9—18 anzusehen und den neuen Absatz, der bis
mit V. 24 zu beginnen. Im 50. Jahre fällt ohne we
verpfändete Grundbesitz an den Eigenthümer zurück V.
aber auch vorher ist jederzeit die Einlösung gestattet
V. 24—28. Vgl. das ähnliche Verhältnis von V. 47 ff.
Die Ausdrücke und Wendungen sind hier im Ganzen die
codex, doch kommt die Wurzel מָךְ in demselben nicht vor
von C. 27, dessen Sprache von den vorhergehenden Stück
wird), und auf diejenigen Berührungen ist kein Gewic
die zugleich Uebereinstimmungen mit Ezechiel sind, z. B.
ממכר. Aber man kann doch nicht umhin, mindestens
Ueberarbeitung des Absatzes im Sinn und Stil des
anzunehmen. Zum Eingange von V. 24 vgl. V. 35. 3

Die folgenden Verse machen Voraussetzungen, die an
völlig unverständlich sind. Weder nach Lev. 17 ff., noch
Priestercodex überhaupt haben wir bisher etwas von den
fahren. Wir wissen gar nicht, wer sie sind und nun
plötzlich V. 32. 33 als bekannt behandelt, ebenso ihre
Weideplätze. Der Absatz V. 29—34 ist jedenfalls später
Dazu paßt auch sein Inhalt; denn er bringt eine Ausna
Regel des Jobel nach, und zwar zu Gunsten städtischen
den bisher nirgend gedacht ist.

In V. 35—38 bemerken wir wieder die unverfälsc
Verfassers von C. 17 ff., die mehr Verwandtschaft mit de
nomium als mit Q hat. Dagegen in V. 39—46 und auch
hat eine Ueberarbeitung stattgefunden, zu deren Spuren
das Wort פרך nicht rechne, welches hier und im Ezechiel
Priestercodex selten ist. Uebrigens vergleiche die singulare
das Volk und zwar durch das göttliche Ich; את מאלהיך
אמה; שאר בשרו; Sätze wie V. 42 und 55; die Ve
der Materie mit Exod. 21 und Deut. 15. Abermals
in 26, 1. 2, welche Verse man besser mit C. 25 als mit
bindet, der Ton des ursprünglichen Autors wieder ganz
Er scheut sich nicht, wenn auch an unpassender Stelle,

Heiligungsgebote zurückzukommen: das Heiligthum darf nicht entweiht, die Sabbathe müssen streng gehalten werden, 19,3 f. 30. 20,3. 21,23. Zu משכית s. Num. 33, 52 und dazu diese Jahrbb. 1876, S. 584.

Es befremdet, daß in C. 25 das Sabbathjahr so kurz (V. 2—7), das Jobel so ausführlich behandelt wird. Das ist gar kein Verhältnis, denn jenes ist praktisch viel wichtiger und überdies in der übrigen Literatur des A. T (Exod. 23. Deut. 15. Jer. 34. Ezech. 46, 17. Neh. 10, 32) allein bezeugt. Nur im Priestercodex wird umgekehrt das Jobel hie und da, dagegen das Sabbathjahr nie berücksichtigt. Da nun Lev. 26, welches deutlich an C. 25 anknüpft, in diesem letzteren Capitel nur von Sabbathjahren etwas gefunden zu haben scheint, so könnte man vermuthen, daß das Jobel in dem gegenwärtigen Texte des C. 25 überall erst auf die Ueberarbeitung zurückzuführen wäre und daß dort ursprünglich die Functionen desselben, wenn auch nicht in so ausgebildeter Form, vielmehr vom Sabbathjahre ausgesagt gewesen wären. Sicher sind dieselben erst dem letzteren entlehnt und dann erweitert. Die Freilassung des hebräischen Knechts hatte ursprünglich im 7. Jahre des Kaufes, dann im 7. Jahre schlechthin zu geschehen; in Lev. 25, 40 ist sie auf das 50. Jahr verlegt. Analog ist das andere Element des Jobel, der Rückfall des verpfändeten Grundbesitzes an den Erbeigenthümer, erst erwachsen aus dem Schuldenerlaß, der Deut. 15 für das Sabbathjahr gefordert wird; offenbar hängt beides wenigstens sachlich auf's engste zusammen, wie Lev. 25, 23 ff. zeigt. Dazu halte man nun noch, daß, wie oben gezeigt, das Jobel eine auf das Sabbathjahr aufgebaute künstliche Nachahmung des Wochenfestes ist, und daß sein Name דרור (25, 10) bei Jeremias, wo er 34, 17 ganz in der gleichen Phrase vorkommt, vielmehr das Sabbathjahr bedeutet [1]). Wenn also die Vermuthung, daß ursprünglich Lev. 25 nicht bloß in V. 2—7 vom Sabbathjahre handelte, nicht aus der Luft gegriffen ist, so würde sich plötzlich die sonderbare Stellung von V. 19—22 sehr einfach erklären. Genau genommen läßt auch V. 23 f. die Beziehung auf die vorherstehenden Verordnungen vermissen.

Ueber 26, 3—46 s. Kuenen, Godsdienst II, S. 92. Jedenfalls ist diese Rede mit specieller Absicht auf das Nächstvorhergehende

[1]) Nach Jer. 34, 17 hat sich auch das Verständnis von Ezech. 46, 17 zu richten: das vom Könige einem Diener gegebene Grundstück bleibt nur bis zum Sabbathjahre in dessen Besitz. — Möglich, daß Exod. 23 die Brache noch nicht in einem festen siebenten Jahre für alle Grundstücke gemeinsam stattfindet.



geschrieben. Faßt man sie nicht als Schlußrede auf wie E
20—33. Deut. 28, so ist ihre Stellung, an einem belieb
des Priestercodex, ganz unbegreiflich. Sie knüpft denn au
an die Gesetze C. 17—25 an. Das Land und der Acker
hier dieselbe fundamentale Bedeutung für die Religion w
23. 25, die Drohung des Ausspeiens C. 18. 20 wird
führlicher wiederholt, das einzige namhaft gemachte Gebo
der Brache des 7. Jahres 26, 34. Mit der für den Verf
C. 17 ff. so charakteristischen, wenn auch nicht in so stereoty
gebrauchten Wendung אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו b
Rede, etwas abgewandelt kehrt dieselbe V. 15. 43 wieder.
kommt die Unterschrift 26, 46, welche augenscheinlich ein Co
„Sätzen, Rechten und Weisungen" abschließt. Auf dem
Sinai, wie 25, 1.

Wenn die Absicht von Lev. 26, zu C. 17—25 den S
bilden, unbestreitbar ist, so liegt es am nächsten, den Verfa
Sammlung auch für den Verfasser der Rede anzusehen. N
aber Nöldeke, die Sprache von Lev. 26 weiche dazu zu
C. 17—25 ab. Jedoch muß er selber einige und zwar g
Berührungen zugeben [1]), — andererseits lassen sich auch bei
der früheren Capitel seltene und originelle Worte zusamm
wenn auch in geringerem Umfange. Was wirklich von Di
bleibt, erklärt sich genügend aus dem Unterschied des Stoffes
Gesetze in sachgemäß trockener, jetzt Prophetie in poetisch-pa
Rede. Dort tritt die Subjectivität des Verfassers meistens
dem Object, das er öfters sogar geformt vorgefunden hat,
hier kann sie sich frei äußern. Es ist billig, das nicht zu üb
Der apriorischen Wahrscheinlichkeit, daß C. 26 nicht bloß an C.
angeleimt ist, sondern dazu gehört, muß mit stärkeren Gegeng
begegnet werden, als Nöldeke sie vorgebracht hat.

In zwei Hauptpunkten möchte ich die Gleichheit vo
17—25 und C. 26 noch etwas näher begründen. Jene
berühren sich in auffallendem Maße nach Tendenz und S
mit dem Propheten Ezechiel. Die Meinung Graf's, daß d
der Autor sei, ist freilich von Nöldeke und Kuenen hinl
widerlegt; aber die Hauptsache bleibt, nämlich die nahe Verw

---

[1]) Die Erwähnung der Bamoth, Gillulim und Hammanim ist ehe
Berührung als eine Differenz.

schaft [1]). Um diese nun richtig zu würdigen, muß daneben festgehalten werden, 1) daß diese Gesetze durchweg — und zwar ausgesprochenermaßen — auf den jehovistischen fußen [2]), 2) daß sie selbige etwa in der Art modificiren wie es im Deuteronomium geschieht, mit welchem Buche sie überhaupt in einem fast ebenso engen Verhältnis stehen wie mit Ezechiel [3]), 3) daß sie vom Deuteronomium zum Priestercodex vergiren, in welchen sie, überarbeitet und mit anderen Elementen versetzt, sammt und sonders aufgenommen sind.

Ebenso ausgesprochen ist nun aber die Verwandtschaft des 26. Cap. mit Ezechiel, vgl. V. 11. 15. 19. 26. 30. 33 und vor allem V. 39. Der dem mörderischen Schwerte der Feinde entgangene Rest des Volkes schmachtet im Exil, unter dem Druck des vergangenen Unglücks und der gegenwärtigen Leiden. „Und die Uebrigen von euch verfaulen in ihrer Sündenschuld in den Ländern eurer Feinde und auch in der Sündenschuld ihrer Väter verfaulen sie — dann gestehen sie ihre und ihrer Väter Sünde ein u. s. w." Bei Ezechiel erfolgt dies Eingeständnis wirklich von Seiten seiner Mitverbannten. Sie sprechen 33, 10: „Unsere Missethaten und Sünden lasten auf uns und wir verfaulen darin und können nicht aufleben." Aehnlich droht 24, 23 der Prophet, er werde in seiner dumpfen Trauer über den Tod seines Weibes das Vorbild des Volkes sein: „ihr werdet nicht weinen und klagen, ihr werdet verfaulen in eurer Sündenschuld." Unleugbar eine sehr significante Parallele. Auch die begleitenden Erscheinungen, die wir neben der ezechielischen Färbung bei den vorhergehenden Gesetzen constatirt haben [4]), fehlen

---

[1]) Kayser a. a. O., S. 177—179. Ich hebe noch hervor die durch Jahve's Wohnung bewirkte Heiligkeit des Landes, welche zu respectiren die Religion der Bewohner ist. Das Land Jahve's ist wichtiger als das Volk Jahve's; es ist, als ob er das Land und nicht das Volk erwählt hätte.

[2]) Vgl. meine Bemerkungen zu C. 18—20. C. 22. 24. 23. 25. Kayser, S. 67. Wie man das hat übersehen oder in Abrede stellen können, ist mir platterdings unbegreiflich.

[3]) Vgl. besonders die Auswahl der Materien und beachte dabei, daß in C. 20 auch wohl einst ein Gesetz über Rein und Unrein gestanden hat. Daneben die Paränesen und die dabei gebrauchten Wendungen, z. B. der Hinweis auf die Ausführung aus Aegypten, wo die Israeliten Knechte und Fremdlinge gewesen seien.

[4]) Auf Nöldeke haben einzelne seltsame und öfters wiederkehrende Ausdrücke des C. 26 einen so starken Eindruck gemacht, daß er darnach die Sprache überhaupt für sehr originell hält, während sie überall an Reminiscenzen sich anlehnt.

in unserer Rede nicht. 1) Wenn sich von einem Einfluß de
stischen Gesetzgebung (abgesehen davon, daß Exod. 23, 2
Muster wie zu Deut. 28, so zu Lev. 26 gewesen ist) natü
nichts spüren läßt, so wird dies dadurch compensirt, daß de
der Propheten um so deutlicher ist, auch der älteren,
Amos V. 31. So wenig wie das Buch Ezechiel's, ist unse
denkbar ohne die Grundlage der vorhergehenden prophetis
prophetisch-geschichtlichen Literatur. 2) Was das Verhält
Deuteronomium betrifft, so ist die Aehnlichkeit von Lev.
Deut. 28 sehr groß, nicht bloß im Stoff, sondern auch in den
der Anlage. Lexikalische Berührungen giebt es zwar nicht v
die wenigen sind gewichtig. Die Ausdrücke 26, 16 kehren i
nur Deut. 28 (V. 22. 65) wieder, ebenso auch ראשנים
dieser Bedeutung nur Deut. 19, 14 und in der späteren
(Jes. 61, 4). Der Tropus לבבם הערל V. 41 kommt i
gleichfalls nur an einer Stelle des Deuteronomium noch ein
außerdem in der gleichzeitigen oder etwas späteren pro
Literatur Ezech. 44, 7. 9. Jerem. 4, 4. 9, 24. 25. Ank
Jeremias finden sich noch mehrere, meist jedoch unbe
Hervorzuheben ist die Beziehung von Jerem. 16, 18 eine
V. 30, andererseits zu V. 18 unseres Capitels. Hier wird d
siebenfach, bei Jeremia wird sie doppelt bestraft. So a
40, 2. 61, 7: mit diesem Propheten hat Lev. 26 ferner
fallenden Gebrauch von רצה (mit Sünde oder Schuld al
gemeinsam. Stände unser Capitel nicht im Leviticus, so wü
es ohne Zweifel für eine Reproduction zum geringsten
älteren, zum größten Theil der jeremianisch-ezechielischen Weis
halten. 3) Mit dem Priestercodex berührt sich Lev. 26 in ה
V. 9, הקים ברית V. 9, התודה, אֲנִי (nie אנכי), in der
benen Anwendung der Accusativpartikel und Vermeidung der
suffixe, in der Vorliebe für das allgemeine נָתַן statt specieller
V. 11. 17. 31.

Der andere Punkt, worin ich C. 26 mit C. 17—25 v
betrifft die reale historische Situation. In C. 26 scheint
durch, es ist die des Exils und zwar des babylonischen. M
freilich mit dem assyrischen auszukommen, aber wo steckt
wandtschaft unserer Rede mit dem alten ächten Jesaia?
zu Ezechiel's Zeit nachweislich solche Gedanken, Gefühle u
drücke herrschten, wie sie hier vorliegen, wird es schwierig

zeigen, daß Samariens Fall diese Art von Depression in Jerusalem hervorbrachte — denn außerhalb Jerusalems ist Lev. 26 nicht geschrieben, da die Einheit des Cultus vorausgesetzt wird. Mir scheint es sogar gewiß, daß der Verfasser von Lev. 26 entweder *gegen Ende* des babylonischen Exils oder *nach* demselben lebte, weil er nämlich zum Schluß die Restitution in Aussicht nimmt. Bei Propheten wie Jeremia und Ezechiel hat eine solche Ausschau in die fröhliche Zukunft Sinn, hier aber widerspricht sie dem Zwecke der Drohung und scheint am natürlichsten durch den Zufall, d. h. durch die Wirklichkeit sich zu erklären. Indessen braucht darauf kein Gewicht gelegt zu werden, sondern nur auf den exilischen Ursprung des Capitels im Allgemeinen. In dieser Hinsicht mache ich noch aufmerksam auf 2 Chron. 36, 22 (3 Esdr. 1, 55), wo Lev. 26, 34 citirt wird als ein Wort des Propheten Jeremias: dies ist, cum grano salis verstanden, ein richtiger und unbefangener Eindruck von der Sachlage.

Wäre nun Lev. 17—25 nicht in den Priestercodex aufgenommen, welcher bekanntlich nach der übereinstimmenden Annahme aller Einleitungen in's A. T. lange vor dem Exil fertig gewesen sein muß, so sprächen innere und sachliche Gründe nicht dagegen, diesen Gesetzen die gleiche Abfassungszeit zu geben wie der dazu gehörigen Schlußrede. Die Centralisation des Cultus, die Polemik gegen Seirim (= Bamoth) und Bilderdienst führen uns auf die Zeit des Königs Josia. Die durch das Deuteronomium geschaffenen Zustände werden als gesetzlich vorausgesetzt, die Verordnungen des Bundesbuches in deuteronomischem Sinn verstanden. Das העביר למלך ist vor Jeremia's Zeit als Volkssitte nirgends nachweisbar, spielt dann aber bei ihm und Ezechiel eine große Rolle; die Werthlegung auf exacte Sabbathfeier findet sich Jes. 40 ff. und bei andern Schriftstellern des Exils, von Jeremia an. Unter die Zeit des Deuteronomiums hinab scheint das Verbot der Schwagerehe in Lev. 18. 20 zu führen; denn diese ist jedenfalls Volkstradition, die vom Deuteronomium noch aufrecht erhalten, hier beseitigt wird — auffallender Weise in einer wenig polemisch gehaltenen Form. Unter die Zeit Jeremia's führen die Trauerverbote, an welche dieses Propheten Seele (C. 16) noch nicht denkt. Das Exil selbst wird, wenn auch natürlich nicht so ausführlich wie Lev. 26, doch in nicht misverständlicher Weise am Ende von C. 18 und C. 20 gedroht, und überall abstrahirt schon der Gedanke der Theokratie von der nothwendigen Zugehörigkeit des Volkes zum heiligen

Lande und der heiligen Wohnung. Israel und die Kanaaniter werden nicht eben verschieden beurtheilt, vgl. Ezech. 16.

Ich will hier die für unübersteiglich geltenden literarischen Schwierigkeiten nicht leichtsinnig übersteigen und darum, unter Hervorhebung der literarischen und sachlichen Gleichartigkeit von Lev. 17—25 und Lev. 26, es dahin gestellt sein lassen, was daraus zu folgern ist. Nur das bemerke ich noch, einmal daß „das unbeschnittene Herz“ seine Genesis bei Jeremia hat und sowohl Deut. 10 als auch Lev. 26 als fertiger und bekannter Terminus übernommen ist, sodann, daß Ezechiel die bezeichnende Phrase verfaulen in der Sündenschuld nicht aus Lev. 26, sondern aus dem Volksmunde entlehnt hat, endlich, daß die Berührungen von C. 17—26 mit Ezechiel nicht für sich stehen und also nicht aus einer individuellen Vorliebe dieses Propheten grade für dies kleine Corpus zu erklären, sondern auf einen allgemeineren Boden zu stellen sind.

Das 27. Capitel ist mit Recht zum Leviticus gezogen, es will nach V. 34 auch noch zu den Befehlen auf dem Berge Sinai gehören, kommt aber freilich hinter 26, 46 nach Thoresschluß. Es ist ganz und gar in der Weise des Priestercodex gehalten und stammt wohl von der Hand dessen, der Lev. 17—26 in diesen aufnahm. Eine sprachliche Reminiscenz ist מך V. 8, deutlicher jedoch die inhaltliche Anknüpfung. Die Verordnungen über die Qodashim, hauptsächlich über die gelobten und lösbaren, enthalten gewissermaßen einen casuistischen Commentar zu C. 22, mit besonderer Berücksichtigung des Einflusses des Jobeljahrs (C. 25) auf die Lösung. Als Anhang werden zum Schluß die festen Abgaben an die Priester behandelt, Erstgeburten (nicht Erstlinge), Zehnten von Feld und Herde. Ueber das Verhältnis zu Num. 18 s. Kuenen a. a. O. II, 268.

Das Lager und die Leviten. Die Gesetzgebung in der Arboth Moab. Num. 1—10. 15—19. 26—36.

Der Leviticus trägt seinen Namen insofern unpassend, als darin von Leviten nicht die Rede ist. Das erste Hauptstück des Gesetzes in Q (Exod. 25 — Lev. 16) hat es zu thun mit der Gründung des Fundaments, das ist die Stiftshütte und das Priesterthum und der auf beiden ruhende Cultus. Daran schließt sich nun zweitens: das Lager und die Leviten, der Mittelpunkt von Num. 1—19, JE abgerechnet. Das Lager ist die äußere Peripherie der Hütte, die Leviten ein concentrischer innerer Ring; nur in Beziehung zu jenem Centrum

der Theokratie haben Volk und Leviten Bedeutung. Die letzteren sind hier nicht der natürliche Untergrund, woraus Aharon als Spitze hervorwächst, sondern nachträglich, nachdem das Priesterthum längst besteht, werden sie als Abgabe an Aharon von den Laien bezahlt. Ihre Stellung in der Hierokratie nimmt das Hauptinteresse dieser Capitel in Anspruch und bricht auch C. 16—18 wieder durch, nachdem schon der mit JE gleichlaufende geschichtliche Faden in Q wieder aufgenommen ist.

Hineingestreut in diese Hauptmaterie finden sich andere Gesetze, die nichts oder nur wenig damit zu thun haben, obwohl sie die Art und Sprache des Priestercodex unverkennbar zeigen — eine Erscheinung, die dem Buch Numeri eigenthümlich ist. So begegnet mitten zwischen der Schwingung der Leviten C. 8 und der Anweisung über den Aufbruch des Lagers 9, 15 ff. eine Verordnung über die nachträgliche Feier des Osterfestes 9, 1—14. Erst ein Jahr später, als das Hauptgesetz Exod. 12 gegeben war, machte ein zufälliger Anlaß diesen Zusatz nöthig, welcher also ganz absichtlich hier steht, weil die Anordnung des Priestercodex nicht bloß sachlich, sondern zugleich historisch-chronistisch sein soll. Aehnlich verhält es sich mit C. 5, 6. 15. 19; nicht aus sachlichen, sondern aus occasionellen Gründen ist die Stellung dieser Stücke zu erklären, es ist eine beabsichtigte Unordnung. Man darf z. B. C. 19 nicht verrücken, denn der Priester Eleazar vertritt hier schon seinen Vater, der bald darauf stirbt. Daraus folgt indessen nicht, daß diese Capitel, in ihrer Planlosigkeit, aus dem Plan des Autors von Q entsprungen sind. Es hat etwas Widersinniges, anzunehmen, daß er von vornherein, gleich bei der ersten Ausgabe seines Werkes, etwas sollte an den verkehrten Ort gestellt haben, um der historischen Zufälligkeit den gebührenden Tribut zu bringen, die allerdings die gesetzgeberische Thätigkeit des wirklichen Mose ganz und gar bedingen müßte.

Die Gebote C. 5. 6 sind sämmtlich allein an Mose geredet und außer 6, 22—27 an das Volk gerichtet. 1) 5, 1—4. Da die Verordnung den Lagerbegriff voraussetzt, so steht sie hier ganz passend, passender als ihres Orts Lev. 11—15. Gonorrhoe und Berührung einer Leiche werden 5, 2 auf gleiche Stufe gestellt mit dem Aussatz und haben dieselbe Wirkung der Verbannung aus dem Lager; dies widerspricht den Bestimmungen von Lev. 15 (vgl. 13, 46) und von Num. 19. Die Rabbiner haben sich dadurch geholfen, daß sie den Begriff des Lagers für den Aussätzigen ganz anders faßten als für

den Samenflüssigen und Leichenbefleckten, s. Raschi zu Num. 5,2
der Verf. realiter unter מחנה 5, 2 verstanden hat, ist unkla
b. Baba kamma 82b durfte in Jerusalem keine Leich
Nacht bleiben. — 2) 5, 5—10 Defraudation, freiwillig einge
soll erstattet und ein Fünftheil darauf gegeben werden, natü
den Beschädigten. Ist aber dieser ohne Erben gestorben, so f
Erstattete dem Priester zu; abgesehen von dem Sühnwidder,
jedem Falle an diesen zu entrichten ist. In der Sache herrs
zwar insofern Uebereinstimmung mit Lev. 5 (gegen 22, 14
außer der gesteigerten Restitution auch noch ein Opfer zu
ist; aber abweichend ist, daß dieses Opfer nicht אשם, sond
הכפרים heißt, und daß mit אשם vielmehr die dem betrogene
thümer zu bezahlende Schuld bezeichnet wird. Auffallend is
daß nicht das Heiligthum oder die Priesterschaft, sondern d
girende Priester die Abgaben empfängt V. 8, der, dem sie d
bringer geben will, wie V. 9. 10 als allgemein gültiger G
ausgesprochen wird. — 3) 5, 11—31. Die Behandlung
Ehebruchs verdächtigen Frau. Eigenthümlich ist מזכרת עון
(Ezech. 21, 28. 29. 29, 16), das heilige Wasser V. 17,
Ritus der Mincha V. 25 f., der übrigens nach Lev. 2 sic
die nur hier vorkommende Thenupha. Zur Sache vgl. Globu
S. 138 ff. 1875. S. 285. — 4) 6, 1—21. Die Verpflichtu
Nazir V. 1—8, Unterbrechung seines Gelübdes durch zufällige
rung einer Leiche V. 9—12, Ceremonie der Auflobung V.
Der Eingang 6, 1. 2 hat die Form von 5, 5 f. In V. 9
Reinigung von der Leichenberührung als bekannt vorausgeset
weder mit 5, 1—4 noch mit Cap. 19 herrscht innere Verb
denn von dem Aschenwasser ist in unserem Capitel, vom Tau
Num. 19 nicht die Rede. Vielmehr ist der Ritus 6, 9—
Lev. 14, 9. 15, 14 f. 30 gegründet, auch זאת תורת 6,
(5, 29) kommt außer Lev. 6. 7 nur in Lev. 11—15 vo
Lev. 15, 31. Ebenso wie die Wiederaufnahme des Au
Lev. 14 ist die des Nazir zum freien Mitgliede der Gemei
abgeschwächte Copie der Priesterweihe Exod. 29, vgl. Num
mit Exod. 29, 2. 3 — nur wird 6, 15 sonderbarer Weise n
Mincha obendrein gefordert. — 5) 6, 22—27. Der Pries
Man hätte ihn Lev. 9, 23 (ויברכו את־העם) erwarten s
Ueber 8, 1—4, welches auch hierher gehört, ist weiter n
bemerken; vgl. Lev. 24, 1—4. In Betreff von Num. 9, 1—

zwar Nöldeke Recht, daß das Datum (Passahmonat des 2. Jahres) mit der Sache zusammenhängt; daß es aber darum nicht dem von 1, 1 widerspricht, vermag ich nicht einzusehen. Die Gleichartigkeit mit Q ist hier so wenig wie sonst gleichbedeutend mit ursprünglicher organischer Zugehörigkeit. Sonderbar ist die Construction V. 1—3, es scheint, als wäre V. 2 von Haus aus nicht Befehl, sondern einfache Erzählung und ויעשו Präteritum gewesen. In 9, 6 wird ebenso wie 6, 9 ein Gesetz über die Verunreinigung durch Leichen vorausgesetzt.

Capitel 15 (an Mose) scheint von dem Bearbeiter (nicht von dem Autor) der Sammlung Lev. 17—26 verfaßt, denn es finden sich bemerkenswerthe Reminiscenzen und Aehnlichkeiten. Die Erzählungen Num. 15, 32—36 und Lev. 24, 10—14. 23 sind völlig über den selben Leisten geschlagen, auch darin, daß sie den gesetzlichen Tenor zu unterbrechen scheinen und doch zugleich ein folgendes Gesetz motiviren; denn die Zizith sollen nicht zum wenigsten an das Sabbathgebot erinnern. Weiter vergleiche den im Deuteronomium gewöhnlichen Eingang Num. 15, 2. 18 mit Lev. 19, 23. 23, 10. 25, 2 (in Q erst Num. 34, 2), ferner Num. 15, 3 mit Lev. 22, 21 und beachte den „jehovistischen" (Knobel) Ton in V. 31, die Paränese V. 40 f. und die materielle Verwandtschaft von V. 37—41 mit Deut. 22, 12 [1]). — Cap. 19 (geredet an Mose und Aharon) zerfällt in V. 1—13 und V. 14—22. Die Ceremonie V. 1—13 ist der von Lev. 14, 1 ff. analog, an die Stelle des Vogels — die Araber stellten so das Leben oder die Seele dar — tritt die Asche von der rothen Kuh, an arische Reinigungsmittel erinnernd. Aber von aller Analogie abweichend und höchst auffallend ist es, daß hier bei der Wiederaufnahme in's Lager kein Opfer verlangt wird, s. zu 6, 1—21. Eigenthümliche Ausdrücke und Wendungen sind חטאת V. 9, מי נדה V. 9. 13, „die Wohnung Jahve's hat er verunreinigt und seine Seele werde ausgerottet aus Israel" V. 13 vgl. V. 20. Zu dem Hauptgesetze ist V. 14—22 eine authentische Erläuterung, mit seltsamem Hebräisch beginnend. Die Technik des Reinigungsverfahrens war dort als bekannt genommen, diese wird nun hier nachträglich, in einer

[1]) Theile: 15, 2—16. Neder und Nedaba als die beiden Unterarten des Schlachtopfers wechseln mit Neder und Schelem V. 8. V. 17—21. Darf V. 20 a. E. übersetzt werden: als Abgabe von der Tenne (LXX. Exod. 22, 28) sollt ihr sie erheben? V. 22—31. Dies einen Nachtrag zu Lev. 4 zu nennen, ist ein eigenthümliches Deutsch. V. 32—36. V. 37—41.



ausführlichen Wiederholung, genau angegeben. Versteht man nach V. 12, der Unreine solle sich selber sprengen, so sprengt ihn nach V. 19 ein Anderer.

Wir kommen nun zurück auf das Hauptthema von Num. 1 ff. Zuerst die Musterung und Gliederung des Volkes nach 12 Stämmen unter 12 Fürsten und die Anordnung des die Hütte umgebenden, in vier Quartiere getheilten Lagers C. 1. 2 (Anrede 1, 1 an Mose, 1, 3 und 2, 1 kommt Aharon hinzu). Der genaue Anschluß an die Stiftshüttengesetzgebung und an den historischen Rahmen ist unverkennbar, daraus folgt die Zugehörigkeit zu Q. Schon der Verfasser von Exod. 30, 11—16 hat unsere Capitel im engen Zusammenhange mit Exod. 25—29. Lev. 9, 16 vorgefunden. Jedoch scheint es, daß Num, 1, 17—47 secundär sei. Denn 1, 48—54 läßt sich nicht verstehen, wenn die Zählung bereits erfolgt ist, und daß nicht diese Verse auf späterem Nachtrag beruhen, folgt aus der Rückbeziehung darauf 2, 33 (wie Jahve dem Mose befahl). Außerdem weicht die Anfzählung der Stämme in 1, 20—43 von der in V. 5—14 ab und richtet sich nach der Anordnung derselben im Lager C. 2; dies ist gegen die Natur der Sache und läßt sich nur bei einem Epigonen erklären, dem C. 2 schon fertig vorlag. Endlich wird der Inhalt von 1, 20—43 in C. 2 noch einmal ganz umständlich wiederholt, daher die Collision von 2, 32 mit 1, 44. 46 und von 2, 33 mit 1, 47. Die Artgleichheit von 1, 17—47 mit Q beweist nichts, da nichts leichter ist, als mit gegebenen Elementen die Weise von Q, wie sie etwa Gen. 5 hervortritt, nachzuahmen.

Es folgt in C. 3. 4 die Bestellung der Leviten, ein mit dem Vorigen eng zusammengehöriges Thema. Auch hier ist zu dem ursprünglichen Bestande eine jüngere Schicht hinzugekommen. Vergleichen wir C. 4 und 3, 14—39! In beiden handelt es sich einmal um den Dienst (עבדה), sodann um die Musterung (פקדה) der drei Levitengeschlechter. Nach C. 4 (an Mose und Aharon V. 1. 17. 34, dagegen V. 21) haben die Kehathiten die heiligsten Geräthe zu besorgen, Lade, Tisch, Leuchter und die beiden Altare, unter der speciellsten Aufsicht des Hohenpriesters (Aharon-Eleazar) selber V. 4—20; die Gersoniten das Zeug der Hütte und des Hofes, unter der Aufsicht Ithamar's V. 21—28; die Merariten die Holzgerüste, ebenfalls unter der Aufsicht Ithamar's V. 29—33 — die ersten zählen 2750 Mann im dienstpflichtigen Alter von 30—50 Jahren, die zweiten 2630, die dritten 3200, alle zusammen 8580 Mann V. 34—49.

Nach 3, 14—39 (an Mose in der Wüste Sinai) hat es Gerson zu thun mit dem Zeuge, Kehath mit den heiligsten Geräthen, Merari mit dem Holzwerk des Tabernakels; der erste zählt 7500 Mitglieder männlichen Geschlechts, von 1 Monat alten an gerechnet, der zweite 8300, der dritte 6200, insgesammt 22,000 Mitglieder. Es steht noch allerlei Anderes in 3, 14—39, aber zugleich der ganze Inhalt von C. 4 in vollständiger Analogie. Die Vertheilung des Dienstes an die drei Levitengeschlechter ist beiderorts materiell ganz gleich — so sehr, daß die Spannseile nach dem Muster von 3, 26. 37 auch in 4, 26. 32 sowohl Gerson als Merari zugewiesen werden; nur ist die Ausführung 4, 1—33 weitläufiger, kleinlicher, systematischer. Bei der Musterung werden in C. 3 sämmtliche männliche Leviten, dagegen in C. 4 nur die dienstpflichtigen in Anschlag gebracht. Um diesen Unterschied noch anzubringen, hätte aber doch der originale Autor nicht auch den Dienst in der größten Ausführlichkeit wiederholt. Vielmehr ist C. 4 eine secundäre und fortentwickelnde Ausführung auf Grund von 3, 14—39, die Unterschiede sind Correcturen Die Zählung der Leviten wird bloß aus dem Grunde auf das dienstpflichtige Alter beschränkt, um eine vollständige Analogie mit der Zählung des Kriegsvolkes C. 1. 2 zu erhalten, wie denn sogar der Ausdruck בא לצבא 4, 3. 35. 39. 43 von dort herüber genommen wird. Gegen die in C. 3 eingehaltene natürliche Ordnung wird Kehath vorangestellt, weil Aharon dazu gehört; bis zur Absurdität werden die Vorsichtsmaßregeln übertrieben, daß die unglücklichen (4, 18) Leviten ja nicht etwa mit dem Heiligen in directe Berührung kommen, und zu dem Ende Bundeslade, Tisch, Leuchter, Altäre von Aharon und seinen Söhnen eigenhändig eingewickelt — wobei die Freihaltung der Ringe für die Tragstangen einige Schwierigkeiten verursachen mußte.

Zu 3, 14—39 ist V. 40—51 der richtige Schluß. An Stelle des (dadurch abgelösten) Opfers aller männlichen Erstgeborenen wird der Stamm Levi dem Heiligthum und den Priestern als Abgabe von Seiten des Volkes dargebracht. Vergleicht man nun 3, 5—13, so spielt das Verhältnis, welches wir zwischen 3, 14 ff. und C. 4 gefunden haben, noch einmal zwischen 3, 5—13 und 3, 14—51. Das erste Stück ist die Grundlage, das zweite die künstliche systematische Ausarbeitung; vergleiche V. 10 mit V. 38, V. 12 mit V. 41. Man beachte: V. 5 ff. und V. 14 ff. verhalten sich nicht einfach wie Befehl und Vollzug, sondern beidemale befiehlt Jahve und zwar ganz

dasselbe (V. 14 f. V. 40 ff.). Aber während in V. 5—13 nur eben die Idee in schicklicher Allgemeinheit ausgesprochen wird, der Stamm Levi solle dem Heiligthum geschenkt und als Lösung des Opfers der Erstgeburt angesehen werden, folgt in V. 14 ff. die rechnungsmäßige Realisation derselben in der Weise, daß sämmtliche Leviten und sämmtliche Erstgeborene männlichen Geschlechtes (von 1 Monat alten an) nachgezählt, verglichen und für den Ueberschuß der letzteren auf den Kopf 5 Sekel (18, 16) Lösegeld nachbezahlt werden. Eine Steigerung dieser ideenlosen Phantasterei sollte man nicht für möglich halten, sie ist aber dennoch in 8, 5—26 geleistet. Es wird hier zuerst die Reinigung der Leviten befohlen, mehr nach dem Muster der Aussätzigen- als der Priesterweihe, sodann ihre Schwingung. Da sie nämlich an die Stelle der Erstgeborenen treten, welche Qodashim sind, d. h. Abgaben, die nicht auf den Altar gelangen, sondern den Priestern abgetreten werden, so wird auch der charakteristische Ritus dieser Art von Abgaben mit ihnen vorgenommen, nämlich das scheinbare Werfen auf den Altar, die Thenupha — nach V. 13 von Mose, nach V. 21 von Aharon. In einer so frivolen Weise ist die einfache Idee 3, 5—13 hier auf Grund gesetzlicher Vorstellungen mechanisch historisirt, noch einen Schritt über 3, 14—51 hinaus [1]). Für den Proceß des Wachsthums, wodurch die Grundschrift Q, mittelst consequenter Fortbildung und Ausreckung ihrer eigenen Elemente und auf dem Boden, in dem sie selbst wurzelte, zum Priestercodex sich erweiterte, sind diese Capitel in hohem Grade lehrreich.

Cap. 7 hängt sachlich eng mit C. 1—4 zusammen und davon ab, fällt aber durch die Angaben 7, 1. 10. 84. 88 f. aus dem chronologischen Faden (1, 1) so gänzlich heraus, daß die Unverträglichkeit zwischen Pragmatismus und Datum unbedingt die Posthumität des Stückes beweist, welches im Allgemeinen nach dem selben Schema

---

[1]) Für die Scheidung der secundären und tertiären Schichten des Priestercodex von den primären habe ich hier auf diejenigen Merkmale, welche die Untersuchung von Exod. 25—40 an die Hand gegeben hat, mit Absicht verzichtet, um nicht zu viel auf eine Karte zu setzen. Eines anderen höchst werthvollen Kriteriums dagegen, nämlich der verschiedenen Uebersetzungsweisen der LXX, bediene ich mich dagegen bloß deshalb nicht, weil mich die genauere Untersuchung derselben und die Sonderung der verschiedenen Hände zu weit führen würde. — Auf den Widerspruch 8, 23—25 zu 4, 3 ff. aufmerksam zu machen, bin ich durch die glückliche und übereinstimmende Beobachtung desselben von Seiten meiner Vorgänger überhoben. Vgl. 1 Chron. 23, 3. 24. 26.

fabricirt ist wie 1, 20—43. Auch hier zeigt sich übrigens vielfach ein weiteres Ausspinnen einfacherer Vorstellungen, z. B. darin, daß den Gersoniten und Merariten für den Transport der Stiftshütte 6 Wagen mit 12 Rindern geliefert werden, während sie die zerlegbaren Theile derselben sonst einfach tragen (4, 25. 31). — Die drei Stücke 9, 15 — 10, 28 mögen zu dem ursprünglichen Kern von Q gehören, im dritten (10, 11—28) lenkt diese Schrift wieder in die eigentliche Erzählung ein. Aber die Geschichte von der Rotte Korah (s. diese Jahrbb. XXI, S. 572 ff.) gab einen passenden Anlaß, auf die Leviten und Priester zurückzukommen, ein Anlaß, welcher in C. 17. 18 (Q) benutzt worden ist. Zuerst 17, 1—5 der Befehl, den Altar mit dem Erz der Pfannen, worauf sich die sacrilegischen Leviten zu räuchern unterfangen hatten, zu überziehen, zum warnenden Andenken an den tragischen Ausgang ihrer Anmaßung; man wird an die Haut des ungerechten Satrapen erinnert, womit der Perserkönig den Richtstuhl überziehen ließ. Dann 17, 6—15 die Bestrafung der Theilnahme des Volkes für die getödteten Leviten durch die Pest und die Beseitigung der Plage durch das rechtmäßige hohepriesterliche Räucheropfer: die Hervorhebung der Kraft und Bedeutung des letzteren ist in diesem Zusammenhange (nach C. 16) die Hauptsache und die eigentliche Pointe. Weiter 17, 16—26 die Geschichte von Aharon's grünendem Stabe. Es handelt sich darum, nicht gegen die Leviten, sondern gegen das murrende Volk die göttliche Prärogative Aharon's darzuthun (s. V. 20. 25), und insofern erklärt es sich, daß den 11 Mattoth (= Stäbe und Stämme) der Laien gegenüber Aharon durch den Matte (= Stab und Stamm) Levi's vertreten wird. Aber die jetzige Version, die von Q, führt doch beinahe mit Nothwendigkeit auf eine ältere und ursprüngliche zurück, worin in der That nicht bloß Aharon, sondern der ganze Stamm Levi auf diese Weise sein Priesterrecht gegenüber den elf übrigen Stämmen bewiesen hat; die Natur der Sache, die innere Anlage dieser Geschichte fordert das. — Das folgende Capitel fängt an mit 17, 27. 28 und der erste Absatz (18, 1 zu Aharon) erstreckt sich bis 18, 7. Hier wird in Anlaß der berechtigten Angst des Volkes vor dem Heiligthum und der Gefahr seiner Berührung eingeschärft, nur die Aharoniden sollten die „Schuld" (Verantwortung und Gefahr) des Heiligthums und des Priesterthums tragen, und ihre Brüder, die Leviten, sollten sich als ihre und des Zeltes Wärter ihnen anschließen, aber nicht mit dem Altar und dem inneren Tempel (Qodesh)

in Berührung kommen. Der zweite Absatz V. 8—20 (18, 8 an A
handelt von den Einkünften der Priester. Landesantheil bek
sie nicht V. 20, dafür aber die geweihten Abgaben V. 8, ind
gewissermaßen Mahl- und Bundesgenossen (ברית מלח V. 19)
sind und darum auch die heiligsten Abgaben vor ihm ve
müssen. Zu den Therumoth gehören 1) die Qodshe Qodashi
von den Männern im Heiligthum zu verzehren sind, Speis-,
und Schuldopfer. 2) Die Thenuphoth, die alle reinen Fa
glieder essen dürfen, das sind die Aparchen. Obwohl ראשית
Beste (nur in Q und im spätesten Hebräisch der Anfang
בכורים das Früheste heißt, so scheint doch V. 12. 13 z
beiden nicht der Unterschied gemacht zu werden, den die Halach
bei Philo und Josephus (LXX ἀπαρχαί und πρωτογεννήμ
macht, um des Guten lieber zu viel als zu wenig zu thun. M
Thenuphoth wird V. 14 der Cherem gleichgesetzt, ebenso mit
V. 15—18 die Erstgeburten, die hier trotz der scheinbar ein- fü
mal gültigen Lösung 3, 5—13 doch auch wieder von den M
gefordert werden. Nur ganz beiläufig ist V. 18 noch von der
brust und rechten Keule die Rede. Der dritte Absatz (V. 25 an
handelt von den Einkünften der Leviten, die auch kein Lander
kommen V. 24, dafür aber den Zehnten V. 21—24 [1]), von d
aber ihrerseits wiederum den Zehnten als eine den Aparch
Laien entsprechende Abgabe dem Priester bezahlen müssen V. 2
— Bemerkenswerth sind die Anklänge aus Deuteronomium 1
23. 24 und besonders an Ezech. 17, 25. 18, 23. Der Au
בני מרי, womit 17, 25 die Israeliten bezeichnet werden, ist
wegs gewöhnliche hebräische Prosa und erinnert sofort an
2, 5. 7. 8. 6, 3. 9. 26. 27. 12, 2. 3. 9. 17, 12. 24, 3.
Noch auffallender ist die Aehnlichkeit zwischen 18, 23 אר ערכם
und Ezech. 44, 10 ונשאו ערכם. Beidemale ist damit die selbe
gemeint, aber nur im Ezechiel versteht man die Berechtigun
Ausdrucks: die Leviten, d. i. die Priester der abgeschafften B
haben sich am Dienst der Bamoth betheiligt und sollen zur S
dieser ihrer Schuld zu Tempeldienern der jerusalemischen P
degradirt werden und an die Stelle der bisherigen heid
Tempelsclaven treten. An gegenseitige Unabhängigkeit der S

[1]) Der Zehnte schlechthin ist nach dem Deuteronomium der vom Fel
nicht vom Vieh.

kann also nicht gedacht werden, auch darum nicht, weil Num. 18, 22 zu V. 23 sich genau so verhält wie Ezech. 44, 9 zu V. 10 — nur werden Num. 18 die Leviten bestellt, weil keine Israeliten, Ezech. 44 aber, weil keine Heiden in den eigentlichen Tempel sich nahen sollen.

2. Mit Num. 20 macht Israel sich auf den Weg zu den Arboth Moab (22, 1), wo der letzte Act[1]) der Gesetzgebung des Priestercodex Num. 26 ff. spielt, vgl. 26, 3. 63. 33, 50. 35, 1. 36, 13. Zu dem Jahrbb. XXI, S. 581 ff. Erörterten trage ich hier noch einige wenige Bemerkungen nach. Absehend von den zu der historischen Situation nicht in Beziehung stehenden Stücken Num. 28—30 und 33, 1—49 habe ich a. a. O. zu zeigen gesucht, daß der Faden von Q sich darstelle in C. 26. 27. 32 (JE abgerechnet). 33, 50—36, 13 (über 33, 50—56 s. S. 584), daß dagegen C. 31 secundär sei. Ueber Num. 28—30 kann ich nicht anders urtheilen, als über die in der ersten Hälfte unseres Buches eingestreuten Gesetze. Die Zugehörigkeit des Lagerverzeichnisses 33, 1—49 zu Q würde ich, obwohl ich es redlicher Weise nicht kann, doch aus dem Grunde gerne zugeben, weil dadurch die Posteriorität dieser Schrift im Vergleich zu JE klar hervorginge; denn daß hier neben Q jeweilen auch JE benutzt wird, hat Kayser, wenigstens für eine Reihe von Fällen[2]), constatirt. Er hält das Stück übrigens für ein systematisches Elaborat „des Sammlers oder eines noch Späteren“ und macht es wahrscheinlich, daß ursprünglich 40 Stationen für die 40 Jahre des Wüstenzuges angenommen wurden. Zu seiner Widerlegung sagt Nöldeke, Jahrbb. für prot. Theol. I, 347: „Aehnlich wie die Genealogien bilden auch die Angaben über die Stationen in der Wüste ein geschlossenes System. Das Hauptverzeichnis Num. 33 weist auch Kayser der Grundschrift (Q) zu; dagegen will er ihr einige der zu dieser stimmenden, im Ausdruck ganz constanten Einzelangaben über die Züge absprechen. Er hätte ebenso gut auch die fingirte chronologische Kette der Grundschrift einiger Glieder berauben können.“ Die Vorstellung, die sich Nöldeke von Kayser's Ansicht macht, ist damit vielleicht treffend widerlegt, aber sie beruht auf mangelhafter Information. Kayser sagt

[1]) Der Stiftshüttencultus (Exodus, Leviticus) ist auf dem Berge Sinai geoffenbart, die Gesetze Num. 1—19 in der Stiftshütte in der Wüste Sinai. Der Unterschied ist jetzt aber verwischt, doch tritt das Bewußtsein desselben z. B. Num. 3, 1 gegen 3, 4 hervor.

[2]) Exod. 15, 22 f. 27. Num. 11, 34 f. 21, 10 f.

auf S. 97 ff. so ziemlich das Gegentheil von dem, was Nöldeke gelesen zu haben scheint. — Außerdem bleibt nur noch übrig, ein paar Fragen zu beantworten, welche sich über das Verhältnis von C. 26 zu der und jener Parallele aufdrängen.

Zunächst werden in diesem Capitel die Leviten anders aufgezählt und gruppirt wie an zwei anderen Stellen des Priestercodex. In Num. 26 wird zwar zuerst V. 57 die gewöhnliche Dreitheilung Levi's gegeben Gerson, Kehath, Merari, dann aber eine derselben beziehungslos coordinirte, ganz selbständige Sechstheilung, worin Kehath noch einmal vorkommt: Libni, Hebroni, Machli, Mushi[1]), Korah, Kehath (= Amram); von dem letzten Geschlecht werden die Aharoniden abgeleitet. In Num. 3, 14 ff. beherrscht die vorangestellte Dreitheilung auch wirklich den folgenden Stoff: Gerson = Libni und Schim'i, Kehath = Amram, Jßhar, Hebron, Uzziel, Merari = Mahli und Mushi. Damit stimmt Exod. 6, 16 f. genau überein, nur daß hier (V. 21. 22) hinzugefügt wird: Jßhar = Korah, Nepheg, Zikri, Uzziel = Mishael, Elsaphan, Sitri. Obwohl die Materialien von Num. 26 auf der einen, von Exod. 6. Num. 3 auf der anderen Seite zum großen Theil sich decken, so ist doch nicht anzunehmen, sie seien von derselben Hand und in dem selben Buche bald so bald so geordnet. Keine Willkür ist es nicht, ob man z. B. Korah direct oder durch zwei Mittelglieder von Levi ableitet, vielmehr spricht sich darin ein differentes Urtheil über seine Bedeutung aus. Wir haben nun bereits Exod. 6, 13—28 und Num. 3, 14 ff. als secundäre Erweiterungen von Q beurtheilt und entscheiden uns mithin für die Ursprünglichkeit von Num. 26, 57—62, für welche auch die unentwickelte Einfachheit der Genealogie spricht. — Auch der Vergleich von Num. 26 mit Gen. 46, 8—27 fällt zu Gunsten des ersteren Stückes aus. Nach der Weise späterer Zeit ist der Verf. von Gen. 46, 8 ff. beflissen, die 70 Seelen, welche nach alter Tradition den ursprünglichen Bestand Israels in Aegypten ausmachen, einzeln und mit Namen nachzuweisen

[1]) Wie Sichemi 26, 31 von Sichem, so sind offenbar Libni und Hebroni von den jüdischen Städten Libna und Hebron abgeleitet, Mushi dagegen regelrecht von Mose. Die Gentilformen auf i sind zum Theil in ihrer Anwendung auf die Leviten die ursprünglichen, erst später wurden die hebronitischen Leviten einfach Hebron genannt. So wird auch Korhi ursprünglicher sein als Korah, Korah war ein judäisches Geschlecht und dessen Leviten hießen die korahitischen Leviten.



und sich dabei einigermaßen in den Grenzen der Möglichkeit zu halten; darum thut er zu dem, was er Num. 26 vorfand, einiges zu, einiges davon ab und modificirt anderes, macht z. B. Benjamin's Enkel in vermehrter Anzahl zu Söhnen und schweigt von Joseph's Enkeln, welche er nicht wohl zu Söhnen machen konnte. — Am schwierigsten ist es, sich das Verhältnis von Num. 26 und Num. 1. 2 zurecht zu legen. Zwar daß die Israeliten zweimal gezählt werden, einmal zu Anfang und einmal am Ende des 40jährigen Wüstenzuges, ist ganz in der Ordnung, zumal das zweite Mal der Zweck ist, die Zahl und Größe der Geschlechter festzustellen, um daran einen Maßstab für die richtige Vertheilung des Landes zu haben 26, 52 ff. Jedoch sehr sonderbar ist es, daß bei der zweiten Zählung auf die erste gar keine Rücksicht genommen wird. Jahve hätte doch V. 2 wenigstens sagen sollen: שובר שאו, und demgemäß V. 3 für וידבר .... לאמר stehen sollen ויספר .... שנית. Aber nicht die leiseste Andeutung, daß es sich um Wiederholung einer schon früher einmal geschehenen Sache handelt! Erst zum Schluß heißt es: „Dies sind die von Mose und Eleazar in den Arboth Moab gemusterten Israeliten, und darunter befand sich keiner der von Mose und Aharon in der Wüste Sinai gemusterten, denn nach dem Worte Jahve's waren sie alle in der Wüste gestorben und nur Kaleb und Josua übrig geblieben." Aber das steht leider nicht im Einklang mit V. 4. 5, wo es heißt: „Mose und Eleazar zählten sie in den Arboth Moab, von 20 Jahr alt, wie Jahve befahl. Und die Kinder Israel, die aus Aegyptenland ausgezogen waren, sind: Ruben u. s. w." Wenn auch hier הי" מא" מצרים nicht auf die einzelnen damals lebenden Israeliten sich bezieht, so würde doch nicht so gesagt sein, wenn Nachdruck darauf liegen sollte, daß unter den Gemusterten sich keiner von den aus Aegypten Ausgewanderten befunden hätte. Andererseits ist weder C. 26 noch auch C. 1. 2 für Q zu entbehren und die Anordnung der einzelnen Stämme scheint C. 26 in der That von der Lagerordnung abhängig C. 2 zu sein. Ich überlasse Anderen die Lösung dieser Schwierigkeiten.

Mit der Untersuchung des Priestercodex sind wir zu Ende. Wir haben gesehen, sein Kern ist Q, aber dieser Kern hat sich vielfach erweitert, gewissermaßen in organischer aber hypertrophischer Weise, sofern die Erweiterungen überall an den Kern anknüpfen und dorther ihre Tendenzen, Vorstellungen, Formeln und Manieren haben. Es ist der gleiche Boden des Zeitalters und der Kreise, woraus Q und

die secundären oder tertiären Nachwüchse hervorgegangen sind. Ich füge hinzu, daß Q auch in ihrem erzählenden Theile überarbeitet worden ist, beschränke mich aber hier darauf, dies an Gen. 1 nachzuweisen.

Die Varianten der LXX zu Gen. 1 beurtheilt man am besten nach Ilgen's Emendationen, die sich größtentheils nach jenen richten, aber consequenter sind. Ilgen setzt das kurze ויהי כן überall hinter jeden Befehl, nicht nur V. 9. 11. 15. 24 (MT.), sondern auch V. 6. 20 (LXX) und V. 26, während er es V. 7 (nach LXX) und V. 30 streicht. Da ferner gewöhnlich nach ויהי כן trotzdem der ausgeführte Bericht folgt, so restituirt er ihn auch in V. 9, nach LXX. Desgleichen stellt er V. 14. 15, nach Anleitung wenigstens der LXX, die vollkommene Gleichförmigkeit her, indem er die aus V. 15 entnommenen Worte להאיר על־הארץ zwischen השמים und להבדיל V. 14 einsetzt und den Rest des V. 15, bis auf ויהי כן, streicht. Aber wenn auch Ilgen mit einzelnen Emendationen im Recht ist, so ist doch eine so consequente Conformität nicht das Princip des ursprünglichen Textes. In V. 14—19 werden die Namen Sonne und Mond so auffällig vermieden, daß man unwillkürlich denkt, es geschehe darum, weil die Benennung erst hinterher durch Gott gegeben werden soll. Aber diese folgt nicht und wer hätte den Muth, sie nachzutragen! Also die Varianten der LXX beruhen auf systematischer Ueberarbeitung. Diese aber ist bereits in der hebräischen Vorlage vorgenommen, wie der auf τὸ ὕδωρ (hebräisch Plural) bezügliche Plural αὐτῶν in V. 9 klar beweist. Und aus einer Spur läßt sich erkennen, daß die Conformirung auch in den MT. einzuschleichen drohte; denn das ויהי כן V. 7 muß ursprünglich als Randglosse zu V. 6 bestimmt und dann an falscher Stelle recipirt worden sein. Vielleicht ist auch in V. 30 ein zu V. 26 bestimmtes ויהי כן gerathen.

Eine andere und ältere Ueberarbeitung ist auch in MT. durchgedrungen. Die von Gabler und Ziegler und besonders von Ilgen erhobenen Bedenken gegen die Originalität der Eintheilung der Schöpfung in sechs Tagewerke sind begründet. Sie giebt zwar der Darstellung Halt und ist von unleugbarer ästhetischer Wirkung, verträgt sich jedoch nicht mit der angelegten Natur des Stoffes. Denn 1) wird dadurch das zusammengehörige Scheidungswerk der Wasser V. 6—10 zerrissen und dagegen werden zwei nicht zusammengehörige Werke und zwei Billigungsformeln auf den dritten und sechsten Tag

vereinigt; 2) tritt der Wechsel von Tag und Nacht ein, bevor die Vorsteher desselben V. 14 ff., nämlich Sonne, Mond und Sterne, vorhanden sind. Zwar ist Licht und Finsternis auch nach dem Original das erste Werk, und Licht nennt Gott Tag, Finsternis Nacht, aber erst durch die Tagerechnung entsteht daraus eine empfindliche Schwierigkeit: ohne diese sind Licht und Finsternis nur überhaupt existirende Wesen, der regelmäßige Wechsel aber wird erst durch die Gestirne, die sie aus ihren Kammern rufen, eingeleitet. 3) בראשית 1, 1 collidirt mit dem ersten Tag und auch der Inhalt von V. 2 paßt nicht in den Rahmen desselben [1]). M. E. ist dies Bedenken entscheidend.

Mit dem Fachwerk der sechs Tage streicht nun Ilgen auch 2, 2. 3 und gewinnt mit 2, 1 einen passenden Schluß. An dieser Kritik wird uns Exod. 20, 11. 31, 17 nicht irre machen, aber wenn man auf die innere Brüchigkeit von 2, 2 achtet, so ergiebt sich eine andere Lösung. Es ist ein unzweifelhafter Widerspruch, wenn es V. 2a heißt: er machte die Arbeit am 7. Tage fertig [2]) — und V. 2b: er feierte am 7. Tage von der Arbeit. Handgreiflich ist V. 2b das Spätere, aus einem sehr deutlichen Motiv nachgetragen. Mit V. 2b fällt nun aber auch V. 3a, und es bleibt V. 1—3: „Also wurden

[1]) „Im Anfange schuf" — vor dem ersten Tag? „Und die Erde war wüste" — das dauert längere Zeit, liegt vor dem ersten Tag und ist doch im Anfange. Man könnte hiergegen seine Zuflucht zur Construction Raschi's nehmen, aber sie ist nicht probabel. Die Schöpfung des seiner Natur nach ewigen Chaos ist widerspruchsvoll, ja wohl — aber hebraisirtes Heidenthum. Himmel und Erde bedeutet sonst nicht das Chaos, sondern den Kosmos, aber wie sollten die Hebräer das Chaos nennen? potentielle Welt? vielmehr, da sie potentiell nicht hatten, einfach Welt: für Abwehr jeglichen Misverständnisses sorgt ja die Beschreibung V. 2. Ganz verfehlt sind die grammatischen Bedenken gegen die absolute Auffassung des status constr. בראשית. Die jüdische Tradition verstand *ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν κτλ.*, es stand ihr frei baresith zu sprechen, sie sprach aber b'resith, s. Hieron. Quäst. zu 1, 1. Will man auch im Syrischen die Adverbia in der Form des status constr. corrigiren und z. B. sagen בראשיתא statt בראשית? Das Aramäische herbeizuziehen, hat man um so mehr Recht, da ראשית im älteren Hebräischen nicht den Anfang, sondern das Beste bedeutet und Gen. 1 noch manche andere Spuren späterer Sprache und aramäischer Einflüsse aufweist, z. B. ברא, רקיע, מין, כבש, נפש החיה, יום השביעי, את statt des Verbalsuffixes.

[2]) Naiv LXX: am 6. Tage. Je näher man zusieht, je glänzender bewährt sich die relative Reinheit des MT. nicht von Verderbnissen, aber von Verbesserungen.

Himmel und Erde und all ihr Heer vollendet und Gott vollendete sein Werk, das er machte, am 7. Tage und Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn."

Das ist auch eine Schöpfung in Tagen, aber nicht in sechs, sondern in sieben, und es ist etwas anderes, wenn nur am Schluß bemerkt wird, die Schöpfung sei in 7 Tagen fertig geworden, als wenn das nun im Einzelnen von vornherein durchgeführt wird: dabei kommen jene Unzuträglichkeiten nicht vor oder doch nicht zur Empfindung. Vor Ilgen aber haben wir den Vortheil, daß der Anlaß und das Motiv der Eintragung der sechs Tage nun deutlich erhellt. Suchen wir nach Andeutungen, um die Schöpfung in 7 Acte zu zerlegen, so reden die 7 Billigungsformeln וירא א״ כי טוב deutlich genug. Darnach ist der Mensch am Sabbath geschaffen, die Vierfüßler am 6., Fische und Vögel am 5., die Gestirne am 4., die Pflanzen am 3., die Scheidung des Wassers (V. 6—10) am 2., die des Lichtes und der Finsternis am 1. Tage. Vgl. Raschi zu 1, 7.

Das Buch des Gesetzes. Deut. 1—31.

Daß diese Schrift von einem anderen Verfasser herrührt als der übrige Pentateuch, hat schon Vater [1]) zur Anerkennung gebracht. Fraglich ist 1) ob und wie ein Urdeuteronomium ausgeschieden werden muß, 2) ob das Deuteronomium mit JE oder mit dem Pentateuch (JE + Q) verbunden worden ist.

1. Das Deuteronomium ist ursprünglich selbständig als eigene Schrift herausgegeben und erst hernach einem größeren Ganzen einverleibt. Unter התורה הזאת wird C. 1—4. C. 27 ff. immer nur das Deuteronomium allein und nicht der ganze Pentateuch verstanden (4, 44), und da mit dem Exemplar dieses Gesetzes 17, 18 auch nichts anderes gemeint sein kann, so existirte folglich das Deuteronomium als besonderes Buch. Nun ist bekanntlich unter Josia das Buch der Thora aufgefunden und feierlich als Gesetz publicirt. Es ist gewiß, bei der religiösen Bewegung, die sich daran knüpft, daß dasselbe nicht wieder verloren gegangen, sondern im jüdischen Kanon, zu dessen Entstehung es den Grund legte, erhalten ist. Das

---

[1]) Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs. § 40. (III. S. 493). Auch übrigens verdanke ich Vater für diesen Abschnitt Anregung und Belehrung, s. besonders § 54—60 u. § 28. — Die de Wette'sche Dissertation (1805) steht bei weitem nicht auf der Höhe der glänzenden Beiträge.



selbstverständlich im Pentateuch zu suchende Buch der Thora kann nun nicht JE sein, denn diese Schrift ist ein Geschichtswerk; auch nicht Q, denn aus Q erklären sich Josia's reformatorische Maßregeln nicht: sondern nur entweder das Deuteronomium oder der ganze Pentateuch, und zwar der ganze Pentateuch bloß darum und insofern, als er das Deuteronomium einschließt, auf welches letztere die Reformation Josia's factisch allein sich gründen kann.

Beinahe zwei Jahrhunderte nach Josia's Regierungsantritt ward abermals das Buch des Gesetzes Mosis in ganz ähnlicher Weise publicirt und durch feierliche Verpflichtung zur Constitution der jüdischen Gemeinde erhoben. Es kann nicht bezweifelt werden, daß dies Gesetz den ganzen Pentateuch umfaßte. Wenn dieser aber erst durch Esra publici iuris wurde, so kann er es nicht schon durch Josia geworden sein. Wendet man ein, der spätere Act sei eine einfache Wiederholung des früheren gewesen und darum nöthig geworden, weil das Gesetzbuch Josia's durch das Exil in Vergessenheit gerathen, so ignorirt man die 100 Jahre zwischen dem Exil und Esra, und weiß andererseits mehr als der sonst wohl unterrichtete Erzähler von Nehem. 8—10 und als die betheiligten Zeitgenossen — auch mehr als wahr ist, denn was das Deuteronomium angeht, so ist es im Exil nicht latent, sondern recht wirksam gewesen, wie z. B. die Ueberarbeitung der geschichtlichen Bücher bezeugt. Es ist dem nicht zu entgehen, daß der ganze Pentateuch erst durch Esra zum Bundesbuch geworden ist, das Bundesbuch des Josia also nur im Deuteronomium gesucht werden kann. Es wäre auch nicht praktisch gewesen, wenn der Gesetzgeber dieses Buch, worauf es ihm allein ankam und das jedenfalls ursprünglich selbständig existirte, in der Hülle des übrigen Pentateuchs versteckt veröffentlicht hätte, woraus es nur durch Divination als das eigentlich maßgebende Gesetz erkannt werden konnte. Außerdem erklärt es sich wohl durch allerlei geschichtliche Vermittlungen, wie schließlich der ganze Pentateuch zu dem Namen Thora kam, aber von vornherein konnte er schwerlich als Sepher hatthora bezeichnet werden, und so viel sich aus den Citaten ersehen läßt, versteht das Buch der Könige darunter überall nur das Deuteronomium [1]).

---

[1]) Vgl. Corodi bei Vater, S. 592: „Niemals werden Geschichten, die im Pentateuch stehen, mit der Formel erwähnt: es steht im Gesetz oder im Buch des Gesetzes." — Ebendas. S. 595: „Auf diesen Theil des Pentateuchs (= Deuteronomium) führen auf eine auffallende Weise fast alle bestimmten

Aber so wie es jetzt vorliegt, hat das Deuteronomium nicht schon im Jahre 621 vor Christus existirt, denn die Capitel 29 und 30 können nicht vor dem Exil geschrieben sein. Es gilt hier als selbstverständlich, daß zuerst der Fluch, der auf den Bundesbruch gesetzt ist, sich erfüllt und daß darnach, nachdem dies geschehen ist, auch der Segen folgen wird, der für den Gehorsam gegen Jahve's Stimme verheißen ist. Die vorausgesetzte Verwirklichung des Fluches ist der Standpunkt, von wo aus die Bekehrung und der Segen für die Folgezeit erhofft wird. „Wenn alles dies (der ganze Fluch) bei dir eingetroffen ist, so wirst du dein Herz bekehren unter den Völkern, wohin dich Jahve verstoßen hat, und dich zu Jahve bekehren, und er wird deine Gefangenschaft wenden und sich deiner erbarmen und dich sammeln aus der Zerstreuung und dich in das Land bringen, das deine Väter besessen haben, und dich mehren über deine Väter, und dein Herz beschneiden, daß du ihn liebest und lebest. Und er wird diese Flüche auf deine Feinde und Hasser legen, die dich verfolgt haben, und du wirst dich bekehren und der Stimme Jahve's gehorchen, und er wird dir Gedeihen geben in allem Thun, in der Frucht deines Leibes, in der Frucht deines Viehes, in der Frucht deines Feldes, denn er wird sich wieder über dich freuen, wie einst über deine Väter." Man sieht, eine Bekehrung zu Jahve *zur Vermeidung des Fluches*, die doch im J. 621 das einzig naheliegende war, wird hier gar nicht mehr in Aussicht genommen. Ich weiß wohl, daß man sich durch Verweisung auf die seit 721 exilirten Israeliten hilft; aber das *Du* im Deuteronomium redet die Juden an, und das Solidaritätsbewußtsein zwischen den Juden und den seit 100 Jahren fortgeschleppten Israeliten war nicht so groß, daß jene bei solchen Drohungen an diese denken konnten. Solche Ausflüchte sollte man denen überlassen, denen es auf das, was schön wäre, mehr ankommt als auf das, was wahr ist.

Man ist also zur Ausscheidung eines Urdeuteronomiums genöthigt. Schon Vater (§ 28) hat die Aufmerksamkeit auf die Ueberschrift 4, 55—49 und die Schlußformel 28, 69 gerichtet und Graf darin die Marken des ursprünglichen Buches erkannt; beide haben auf die Unvereinbarkeit der Angaben 2, 29 und 23, 5 (4, 41—43 und

Erwähnungen in anderen Büchern." Daher Du-Pin, dissert. prélim. (Paris 1701) I, 62: Le livre du Deuteronome est plus souvent allegué qu'aucun autre, parce qu'étant un abregé de toute la loi, composé pour l'usage ordinaire du peuple, il étàit plus naturel de le citer que les autres.



19, 9. 2, 14 und 5, 3) hingewiesen. Einen anderen Weg schlägt Hobbes ein [1]). Ea sola scripsit Moses, quae a scriptore pentateuchi scripsisse dicitur, nempe volumen legis, quae habetur in Deuteronomio a capite undecimo usque ad finem capitis vicesimi septimi et quam in aditu terrae Chananeae lapidibus inscribi iussit deus. Das Resultat seiner Abgrenzung ist unhaltbar, wenn man nicht undecimo für ein bloßes Versehen statt duodecimo hält, das Princip derselben aber richtig. In C. 28—30 liegen die Gesetze und Rechte, die Mose bis dahin nur geredet, aber nicht aufgeschrieben hat, plötzlich dem Redner selber als ein schriftliches Buch „dieser Thora" vor 28, 58. 61. 30, 10. In 31, 9 wird dann zwar berichtet, Mose habe „diese Thora" aufgeschrieben, aber einmal kann dies zur Motivirung der Ausdrücke in der vorhergehenden Rede Mose's nichts helfen und sodann gehört C. 31 sicher dem Deuteronomisten an, d. h. dem Schriftsteller, der das Deuteronomium in das pentateuchische Geschichtswerk einarbeitete. Es bleibt nichts übrig als eine Verwechslung anzunehmen. Was sich 4, 45—26, 19 nur als eine Rede Mose's giebt, das lag dem Verf. von C. 28—30 bereits als abgeschlossenes Buch vor und er hielt es für eine Schrift von Mose's Hand — gegen die Meinung der Einleitung 4, 45—5, 1, wo von ihm in dritter Person erzählt wird und zwar vom Standpunkte Westpalästina's aus (4, 46). In demselben secundären Verhältnis wie C. 28—30 steht aber auch C. 27 zu den vorhergehenden Gesetzen. Wenn in C. 27 die Erzählung wieder beginnt, so muß die Rede Mose's 26, 19 abgeschlossen sein. Wenn der Befehl gegeben wird, „dieses Gesetz" nach der Ankunft im Lande Kanaan auf 12 Steinen zu verewigen, so kann unter diesem Gesetz nicht auch C. 27 selber oder gar das Folgende einbegriffen sein [2]).

---

[1]) Leviathan c. 33. Vgl. die anderen bei Vater S. 563 citirten Schriften und R. Simon, liv. I. chap. 6, auch Kuenen, Onderzoek I, S. 10 f. Corodi hält Deut. 12—28, Vater selbst (S. 462) C. 12—26 für das ursprüngliche Gesetzbuch.

[2]) Man wird einwenden, C. 27 sei interpolirt. Aber die Sache steht vielmehr so, daß C. 28 das 27. Cap. nicht vor sich kennt und duldet und daß C. 27 das 28. Cap. nicht hinter sich kennt und duldet, d. h. es sind zwei von einander unabhängige Anhänge zu dem ursprünglichen Deuteronomium aus zwei verschiedenen Ausgaben, die dann zusammengeworfen wurden, obwohl sie sich ausschließen. C. 27 scheint deuteronomistische Ueberarbeitung einer ältern Grundlage. — Man wird ferner einwenden, C. 28 sei unentbehrlich, weil es die Flüche enthalte, die auf Josias solchen Eindruck machten. Aber diese Flüche (28, 36)

Den Ausdruck diese Thora haben C. 27 und C. 28—30 mit einander gemein, sie bezeichnen beide einen Codex damit und nur der Unterschied herrscht, daß C. 27 sich selbst nicht mit zu diesem Codex rechnet, dagegen C. 28 zwar dazu gerechnet sein will, sich aber unwillkürlich als posthum dadurch verräth, daß es den Mose mitten im Reden seine eigene Rede als Schrift anführen läßt. In Deut. 5—26 kommt der Ausdruck nicht vor, mit einer demnächst zu besprechenden Ausnahme; hier heißt es immer die Rechte und Satzungen, und Thora scheint (wie bei den Propheten) die mündliche und lebendige Lehre im Besitz der Priester zu bedeuten 17, 11. 24, 8. Wohl aber findet sich התורה הזאת zweimal in C. 1—4, und auch hier wird damit auf ein geschriebenes Buch hingewiesen, dessen Anfang 4, 44 mit וזאת התורה markirt wird. Hiernach würde sich also der eigentliche Codex auf 4, 45—26, 19 begrenzen.

Nun zerfällt 4, 45—26, 19 in zwei Hälften. Die Gesetze gehen erst C. 12 an, vorher will zwar Mose immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu. Schon 5, 1 kündigt er die Satzungen und Rechte an, die das Volk im Lande Kanaan halten solle, verwickelt sich aber darauf in die historische Darstellung der Gelegenheit, bei der sie ihm selbst einst vor 40 Jahren auf dem Horeb mitgetheilt wurden, da das Volk ihn bat, als Mittler einzutreten. Zu Anfang von C. 6 macht er abermals Miene, die Satzungen und Rechte mitzutheilen, statt dessen aber motivirt er vielmehr den Gehorsam gegen sie mit der Liebe zum Gesetzgeber. Und so wird unsere Geduld auch in den folgenden Capiteln noch weiter auf die Probe gestellt. Immer ist die Rede von den Satzungen und Rechten, die ich dir heute gebieten werde, aber man erfährt nicht, welche es sind. In C. 7 und 8 werden allerlei drohende Gefahren, wodurch dieselben nach der Eroberung Kanaans leicht in Nichtachtung gerathen könnten, zum voraus zu beseitigen gesucht. Jahve's Gnade, der man außerhalb der Wüste entrathen zu können glauben möchte, habe man stets nöthig, seinen Zorn stets zu fürchten. Dabei ergiebt sich der Anlaß zu einer großen Digression über das goldene Kalb; erst 10, 12 ff. wird auf die Einschärfung der Gebote zurückgekommen und in C. 11 zum

---

hat Josias schwerlich gehört. Außerdem ist mit Recht auf die Bemerkungen von J. H. Michaelis zu 2 Reg. 22, 8 und V. 16 aufmerksam gemacht. Praedictio (V. 16) est prophetica non legalis (= kommt im Gesetz nicht vor), ac manifestum satis est in hoc versu, legisse Josiam eiusmodi comminationes, quae non essent conditionatae.

Schluß noch einmal hervorgehoben, die bisherige Fürsorge Jahve's für Israel bedinge Dank und Gehorsam gegen ihn, sie werde aber künftig durch den Besitz des Landes nicht überflüssig, da dessen Fruchtbarkeit von der Gnade des Himmels abhänge. Schwerlich ist diese lange Einleitung C. 5—11, diese beständige Aufforderung zum Halten noch gar nicht bekannt gemachter und nur zum Theil inhaltlich anticipirter Gebote sachgemäß, schwerlich gehört sie zum ursprünglichen Bestande des Gesetzbuches. Ihr Verfasser scheint vielmehr nur deshalb stets zum voraus auf „die Befehle, die ich dir heute gebieten werde", hinweisen zu können, statt sie mitzutheilen, weil sie ihm eben auch schon als Schrift vorlagen, die er nur mit einer Vorrede versah. Ist es sonst zu verstehen, daß er 11, 26 ff. sogar den Segen und den Fluch vorlegt für das Halten oder Uebertreten noch gar nicht gegebener Gesetze? Ich glaube nicht. Dann also umfaßt das Urdeuteronomium nur C. 12—26 und beginnt direct mit dem Hauptgesetz über den Ort des Cultus, womit auch das Bundesbuch Exod. 20, 23 ff., die Sammlung Lev. 17—26, Ezechiel C. 40 ff. und Q Exod. 25 ff. anfangen. Es fehlt weder die Ueberschrift 12, 1, noch die Unterschrift 26, 16 ff.; der Umfang ist derart, daß er etwa auf den 12 dem Jordan entnommenen Steinen Platz findet 27, 3. 8 [1]).

Ich gehe jedoch noch einen Schritt weiter. Die Thätigkeit der Editoren hat sich nicht bloß auf Hinzufügung von Einleitung und Schluß beschränkt, sondern ist auch zur Ueberarbeitung des eigentlichen Kernes fortgeschritten. Eine Spur davon ist das Königsgesetz 17, 14—20. Dasselbe setzt einen Bericht voraus, der erst C. 31, 9. 26 erstattet wird, und gebraucht den Ausdruck „Copie" und „Buch dieser Thora" in einem Augenblick, wo Mose noch lange nicht mit seiner Rede fertig ist. Auch 16, 21—17, 7 steht mindestens an verkehrter Stelle, denn über den Zusammenhang von 16, 18—20 mit 17, 8 ff. kann kein Zweifel sein, so wenig wie über die beabsichtigte Reihenfolge der Autoritäten: Richter, Priester, Propheten. Allem Anschein nach sind ferner die Verse 15, 4. 5 eine Glosse; dieser unpraktische Idealismus widerspricht dem Gesetze selbst total. Von diesem Gesichtspunkte aus möchte man sogar die Ursprünglichkeit von C. 20 bezweifeln, denn

[1]) Ebenso wie C. 27 und C. 28 schließen sich auch C. 1—4 und C. 5—11 aus, sie haben neben anderen Zwecken den gemeinsam, der deuteronomischen Gesetzgebung eine historische Situation anzuweisen; es sind eigentlich zwei verschiedene Vorreden zweier verschiedener Ausgaben.

nach den 20, 5—8 ausgesprochenen Grundsätzen hätte König Josia schwerlich ein Heer aufbieten können, und die Anschauung eines wirklichen jüdischen Reiches scheint hier schon gänzlich zu fehlen. Indessen wird sich nur in wenigen Fällen die Ueberarbeitung positiv nachweisen lassen, meist wird sie in nicht weiter störenden Motivirungen bestehen. Die specifisch „deuteronomischen" Phrasen [1]) finden sich im eigentlichen Deuteronomium (C. 12—26) verhältnismäßig am wenigsten, und wo sie sich finden, scheinen sie theilweise von der überarbeitenden Hand des Verf. von C. 5—11 herzurühren. Auch z. B. 23, 5—7 ist wohl von diesem eingewoben. Denn es heißt 26, 17. 18: dem Jahve hast du heute sagen lassen, er solle dir Gott sein und du wollest auf seine Stimme hören, und Jahve hat dir heute sagen lassen, du sollest sein Eigenthumsvolk sein, wie er dir verheißen." Das führt auf keine andere Situation als auf Exod. 19 und Exod. 24. Das Deuteronomium betrachtet sich demnach wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und läßt den Mose die Gesetze und Rechte, die er auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen, sondern sie sogleich dem Volke publiciren. — Einiges von dem ursprünglichen Bestande muß endlich durch die Veränderungen der späteren Ausgaben verloren gegangen sein, z. B. die Flüche in ihrer ächten Gestalt.

Ich nehme also drei Stadien für den literarischen Entstehungsproceß des 5. Buches Mosis an: 1) das Urdeuteronomium (C. 12—26), 2) zwei von einander unabhängige vermehrte Ausgaben (C. 1—4, C. 12—26, C. 27. — C. 5—11, C. 12—26, C. 28—30), 3) Vereinigung der beiden Ausgaben und Einsetzung des so entstandenen Werkes in das hexateuchische Gesetzbuch. Die letztere Operation ist nur nach hinten durch äußerlich hervortretende Bindemittel (C. 31) erfolgt, nach vorn sind solche nicht sichtbar. Denn C. 1—4 hat offenbar nicht den Zweck, an die vorhergehende Erzählung anzuknüpfen, vielmehr sie ausführlich zu recapituliren, d. h. zu ersetzen. Auf das dritte Stadium ist vielleicht Jos. 24, 26 zu beziehen, s. Simon (Rotterd. 1685) S. 20.

---

[1]) Die Vorhaut und Beschneidung des Herzens 10, 16. 30, 6 ist wohl bei Jeremia ursprünglich, denn bei ihm sieht man den Ausdruck entstehen, der im Deuteronomium bereits fertig ist. So mögen noch andere „deuteronomische" Phrasen mit dem color Hieremianus aus Jeremias entlehnt sein und um so sicherer der Bearbeitung angehören. — Zu der üblichen Charakteristik des Deuteronomium sind die Materialien gewöhnlich nicht aus C. 12—26 hergenommen.



2. Ist nun das Deuteronomium, als ihm in einem größeren Geschichtswerk eine Stelle angewiesen wurde, mit JE oder mit JE + Q verbunden? denn nur um diese Alternative kann es sich handeln. Zur Entscheidung derselben können zunächst die Untersuchungen dienen, die man angestellt hat, um zu sehen, welche Gestalt der historischen und legislativen Tradition das Deuteronomium voraussetze. Natürlich das Deuteronominm in seiner gegenwärtigen Gestalt, in welcher es zu einem Theil des Pentateuchs geworden ist.

Was zuerst die (zumeist aus C. 1—11 zu eruirenden) historischen Voraussetzungen anlangt, so sagt Kuenen, Godsdienst II, 98, das Deuteronomium kenne die Erzählungen von Q nicht, und während durchgehends von älteren, speciell von den jehovistischen Berichten Gebrauch gemacht werde, so schimmere die eigenartige priesterliche Auffassung der Tradition nirgends durch. Dies sei erwiesen von W. H. Kosters, De historie-beschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis — Numeri vergeleken, Leiden 1868. Aehnliches behauptet und sucht zu zeigen Kayser a. a. O. S. 141—146. Die Thesis ist richtig, JE, nicht Q und nicht JE + Q, ist für die geschichtliche Anschauung des Deuteronomiums maßgebend.

Die Situation in C. 1—11 ist die nach der Niederlassung im Reiche Sihon's, kurz vor dem Uebergange in's eigentliche Kanaan; da veröffentlicht Mose die Gesetze, die nach der Ansiedlung im heil. Lande Geltung haben sollen. Für unseren Zweck kommt zunächst C. 5 und C. 9. 10 in Betracht. Bisher, heißt es hier, ist nur das unter allen Verhältnissen gültige und darum von Gott selbst am Horeb verkündigte Grundgesetz der zehn Gebote gegeben worden. Damals verbat sich das Volk weitere directe Mittheilungen von Jahve und beauftragte Mose mit der Vermittlung, der sich demgemäß auf den heil. Berg begab, dort 40 Tage und Nächte verweilte und von ihm die zwei Tafeln empfing, außerdem aber die Satzungen und Rechte, welche er erst jetzt nach 40 Jahren zu publiciren in Begriff steht, da sie erst jetzt praktisch werden. So etwa muß man sich die bald vorgreifende, bald zurückspringende und weniger nach pragmatischen als nach paränetischen Gesichtspunkten geordnete Erzählung zurechtlegen, vgl. 5, 19. 28 mit 9, 9. 10. Nachdem inzwischen unten das goldene Kalb gegossen worden, steigt Mose vom Berge herab, zerschmettert im Zorn die Tafeln und zerstört das Idol. Darauf begiebt er sich zum zweiten Male wieder 40 Tage und 40 Nächte auf den

Berg, bittet um Gnade für das Volk und für Aharon, und nachdem er nach göttlichem Geheiß zwei neue Tafeln und eine hölzerne Lade für sie gemacht hat, schreibt Jahve den Wortlaut der zerbrochenen noch einmal auf. Bei jener Gelegenheit, wird 10, 8 f. Anlaß genommen zu bemerken, seien auch die Leviten zu Priestern bestellt. Aus 10, 10 (vgl. 9, 18. 25. 10, 1) geht hervor, daß nicht ein dreimaliger, sondern nur ein zweimaliger 40tägiger Aufenthalt Mose's bei Jahve angenommen wird, und daß das Flehen für das abtrünnige Volk und die Restituirung der Tafeln beides in die zweiten 40 Tage fällt, welche nur durch das Herabsteigen 10, 1 einmal unterbrochen werden. Nicht bloß der Darstellung, sondern auch der Anschauung fehlt es an Einheit; hier jedoch weniger durch die Schuld des Deuteronomiums, als seiner Quelle.

Daß die Quelle Exod. 19. 20. 24. 32—34, d. h. also JE ist, liegt auf der Hand [1]). Hingegen wird Q vollkommen ignorirt. Nur zwei Gesetze kennt das Deuteronomium, den Dekalog, den das Volk, die Satzungen und Rechte, die Mose am Horeb empfing; beide sind zu gleicher Zeit unmittelbar hinter einander offenbart, aber nur der Dekalog bisher publicirt. Wo bleibt der gesammte Priestercodex von Anfang bis zu Ende? wo insonderheit die Gesetzgebung von der Stiftshütte aus in der Wüste Sinai und in den Arboth Moab? Eine wohl aufzuwerfende Frage. Kann der deuteronomische Erzähler zwischen Exod. 24 und C. 32 das gelesen haben, was wir jetzt lesen? richtet sich etwa seine Vorstellung von der Bestellung der Leviten zu Priestern (10, 8) nach Exod. 29? Aber Nöldeke (Jahrb. für protest. Theologie I, 350) findet in der Lade von Akazienholz Deut. 10 eine Reminiscenz aus Q. Nun kommt die Lade dort in einem Zusammenhange vor, der eine reine Reproduction von JE Exod. 32. 33 ist und der Vorstellung von Q, wonach dies Heiligthum nicht erst nach der Erwählung des falschen Idols, sondern

---

[1]) Ein Unterschied gegen JE macht sich bemerklich. Nach Exod. 24 werden die Worte und Rechte, die Mose (nach dem Dekalog) auf dem Berge empfangen hat, alsbald nach seiner Herabkunft feierlich publicirt; nach dem Deuteronomium geschieht das erst 40 Jahre später. Dieser Unterschied ist aber bewußt und beabsichtigt. Daß der Verf. von Deut. 5—11 das alte Bundesbuch sehr wohl kennt, erhellt aus C. 7 vgl. mit Exod. 23. So sehr benutzt er jene Quelle, daß ihm in 7, 22 sogar von dort her (23, 29 f.) etwas in die Feder geflossen ist, was seiner eigenen Anschauung total widerspricht, vgl. 9, 3 מהר.



gleich zu Anfang als der Grundstein der Theokratie gestiftet wird, durchaus widerspricht. Es ist wahr, wir finden gegenwärtig in Exod. 33 f. die Lade nicht erwähnt, aber in dem nächsten Stück von JE (Num. 10, 33) ist sie plötzlich da, und es mußte doch ursprünglich gesagt sein, woher? Auch läßt sich ohne sie der Gegensatz von Symbol (מלאך) Jahve's und Jahve selbst, der C. 33 solche Bedeutung hat, nicht verstehen, so wenig wie der Zweck des Zeltes, dessen Stiftung in dem selben Capitel berichtet wird. Ohne all und jede Rücksicht auf das Deuteronomium, wie vielleicht nicht überflüssig ist zu versichern, habe ich darum bereits früher (XXI, S. 562 ff.) angenommen, daß die Herrichtung der Lade einst zwischen Exod. 33, 6 und V. 7 erzählt und vom Redactor des Pentateuchs aus Rücksicht auf Q Exod. 25 ausgelassen worden sei. Mußten nicht — trotz aller Weitherzigkeit von R — manche Wiederholungen, die zu arg collidirten, der Zusammenstellung von JE und Q zum Opfer fallen? Kann das der Evidenz, daß der deuteronomische Erzähler JE und nicht JE + Q reproducirt, entgegenstehen, daß er JE vor der Verarbeitung mit Q noch vollständiger vorgefunden hat, als diese Schrift uns nach der Verarbeitung vorliegt? Ist diese Annahme so schwierig, daß man lieber zu den allerunmöglichsten greift? Nach Nöldeke nämlich hat der Verf. von Deut. 5—11 entweder den jetzigen Pentateuch vor sich gehabt und es dann räthselhaft gut verstanden, JE herauszudestilliren, oder er hat zwar JE als selbständige Schrift benutzt, aber doch auch Q gelesen, so aber, daß seine Anschauung nicht im mindesten von der priesterlichen beeinflußt ist, sondern derselben total und (wohlgemerkt!) unbewußt widerspricht, da sie für eine außer dem Dekalog erfolgte Cultusgesetzgebung, d. h. für den ganzen wesentlichen Inhalt von Q, keinen Platz offen läßt. Zu diesem Dilemma sollte man sich deshalb verstehen, weil eine oder die andere Anekdote der deuteronomischen Darstellung, die gegenwärtig in JE nicht nachweisbar ist, ebenso in Q vorkommt? ist denn, unter diesen Umständen, damit bewiesen, daß sie dorther stamme? muß man nicht billigerweise einige Rücksicht auf das Ensemble nehmen? Vollends nun 10, 6 für eine Reminiscenz aus Q zu erklären, dazu liegt auch nicht der Schatten eines Grundes vor, zumal 10, 8 folgt. Aharon der Levit ist auch in E der Priester neben Mose (Exod. 4, 14. C. 32), und Eleazar ben Aharon auch in E der Priester neben Josua (Josua 24, 33). Uebrigens steht Deut. 10, 6. 7 sehr lose im Zu-

sammenhang, viel loser als z. B. 9, 22—24 [1]), denn 10, 8 sind wir wieder am Horeb.

Der historische Faden, der C. 5. 9. 10 angesponnen wird, läßt sich in C. 1—4 weiter verfolgen. Vom Horeb aufbrechend kommen die Israeliten direct (nach der Glosse 1, 2 in elf Tagen?) nach Kades Barnea und schicken von hier, bevor sie den befohlenen Einfall in das Bergland der Amoriter wagen, aus eigener von Mose gebilligter Vorsicht zwölf Kundschafter zur Recognoscirung aus, unter ihnen Kaleb, aber nicht Josua. Nachdem diese bis zum Bache Eskol vorgedrungen sind, kehren sie zurück, und obwohl sie die Güte des Landes preisen, wird doch das Volk durch ihren Bericht so entmuthigt, daß es murrt und nicht angreifen mag. Zornig darüber heißt sie Jahve wieder umkehren in die Wüste, da sollen sie sich so lange umhertreiben, bis die alte Generation ausgestorben und eine neue herangewachsen sei. Als sie nun doch aus falscher Scham nachträglich vordringen, werden sie mit blutigen Köpfen heimgeschickt. Nunmehr wenden sie sich zurück zur Wüste, wo sie lange Jahre in der Gegend des Gebirges Seir hin und her ziehen, bis sie endlich, 38 Jahre nach dem Aufbruch von Kades (2, 14), Befehl erhalten, nach Norden vorzugehen, jedoch der Moabiter und Ammoniter als verwandter Völker zu schonen. Sie erobern das Land der Amoriterkönige Sihon von Hesbon und Og von Basan, Mose giebt es den Stämmen Ruben, Gad und Halbmanasse, mit der Maßgabe, daß ihr Heerbann noch ferner am Krieg theilnehmen müsse. Mit der Designirung Josua's zum künftigen Führer des Volkes wird der fortlaufende Bericht abgeschlossen.

---

[1]) Mit Absicht habe ich oben die Uebereinstimmung von Deut. 10, 1. 3 (Lade) und Deut. 10, 6. 7 (Aharon Eleazar) mit den betreffenden Angaben in Q gelten lassen, weil auch sie nicht für Nöldeke beweist. Sie ist aber in der That nicht vorhanden. Es gehört viel guter Wille dazu, in dem Befehl, „mach' dir eine Lade von Holz" eine Erinnerung an die Anweisung der Exod. 25 beschriebenen Lade zu sehen, die nach Analogie des goldenen Tisches und Altars viel eher eine goldene als so einfach eine hölzerne Lade zu nennen war. Noch mehr Voreingenommenheit für die Originalität von Q gehört jedoch dazu, das Grab Aharon's in Mosera auf dasjenige in Hor zurückzuführen. Allerdings ist in JE jetzt der Tod und das Begräbnis Aharon's nicht erhalten. Billigerweise aber kann man von R nicht verlangen, daß er einen zweimal sterben läßt, einmal nach Q und einmal nach JE. Das soll gerne zugestanden werden, daß R, wenn er etwas auslassen muß, lieber Q schont als JE und daß seine Anschauung sich überhaupt in Widerspruchsfällen nach Q richtet. Vgl. Gen. 7, 8. 9.



Man kann denselben, wenn man die hie und da im Deuteronomium zerstreuten Einzelheiten hinzunimmt [1]), gradezu als Leitfaden zur Ermittlung von JE benutzen. Allerdings hat der Erzähler von Deut. 1—4 den jehovistischen Bericht nicht bloß mit seinen Motiven durchwoben und gefärbt, sondern ihn auch, was den Stoff betrifft, ziemlich frei behandelt. Z. B. läßt er den Einfall in's Ostjordanland nicht von Kades aus erfolgen, sondern wahrscheinlich von der östlichen Grenze Seir's aus, 38 Jahre nach dem Aufbruch von Kades; Edom liegt darum bei ihm dem Heere nicht mehr im Wege, sondern nur Moab und Ammon. Aber die Abhängigkeit von JE zeigt sich hier trotzdem in stehen gebliebenen Einzelheiten, die sich der Veränderung nicht angepaßt haben. Ein solcher nicht aufgegangener Rest ist 1, 46, wo es nach dem vergeblichen Angriff auf den Negeb heißt: und ihr bliebet in Kades lange Tage. Nach J verbringen freilich die Israeliten an 40 Jahre in Kades, die deuteronomische Vorstellung ist dies aber gar nicht und nur aus der Abhängigkeit von JE ist die Inconsequenz zu erklären. Nicht ganz so, doch ähnlich steht es mit 2, 1: wir wandten uns zur Wüste und umzogen das Gebirge Seir lange Tage. Ursprünglich hat diese Umziehung nur in JE ihren Platz, wo die Israeliten von Kades gegen Osten aufbrechen und, weil der Edomiterkönig ihnen den Durchzug verweigert, sein Land umgehen müssen. Der deuteronomische Erzähler hat der Sache einen ganz anderen Sinn gegeben, in Anlehnung an Edom verbringt bei ihm das Volk die 38 Jahre (2, 14) mit Nomadisiren um das Gebirge Seir herum. Eine gewisse formelle Incongruenz ferner des Stoffes zu der Auffassung, welche ebenfalls die Benutzung fremder Elemente lehrt, zeigt sich 2, 17 ff. 26 ff., und zwar darin, daß das Du und Ich, welches nach JE und nach der Natur der Sache auf Israel geht, V. 17. V. 26 auf Mose bezogen wird.

Was Q und überhaupt der Priestercodex vor JE voraus hat, wird auch hier mit tiefem Stillschweigen übergangen und von Exod. 34 direct auf Num. 10 übergesprungen. Während nicht wenige Geschichten, auf die im Deuteronomium zurückgekommen oder angespielt

[1]) Einsetzung von Richtern und Pflegern 1, 9—18. Tabeera, Massa, Kibroth Thaawa 9, 22. Dathan und Abiram 11, 6. Bileam 23, 5. Baal Peor 4, 3. Bloß auf die jehovistische Erzählung Num. 12 scheint nirgends Bezug genommen zu sein. Deut. 1, 9—18 spielt noch am Horeb wie Exod. 18, läßt aber auch Bekanntschaft mit Num. 11 durchblicken und benutzt beide Versionen zu einer neuen und etwas andersartigen. Vgl. R. Simon (Rotterdam 1685), S. 36.



wird, sich bloß in JE und nicht in Q finden, kommt der umgekehrte Fall nicht vor. Und bei den Erzählungen, welche sowohl in JE als auch in Q vorhanden sind, befolgt das Deuteronomium in allen Fällen, wo man eine deutliche Differenz zwischen JE und Q constatiren kann, immer die Version von JE. Die Kundschafter gehen von Kades aus, nicht von der Wüste Pharan, sie gelangen bis nach Hebron, nicht bis beinah nach Hamath, Kaleb gehört zu ihnen, nicht aber Josua. Die Meuterer von Num. 16 sind die Rubeniten Dathan und Abiram, nicht Korah und die Leviten. Nach der Niederlassung im Ostjordanland hat das Volk es mit Moab und Ammon, aber nicht mit Midian zu thun; mit jenen und nicht mit diesem steht Bileam in Verbindung und ebenso auch Baal Peor, denn 4, 3 stimmt mit Num. 25, 1—5 und nicht mit der Anschauung von Q. Da die Sachen so stehen, so kann man nicht mit Nöldeke in der Zwölfzahl der Kundschafter 1, 23 eine Spur des Einflusses von Q (Num. 13, 2) sehen. Hätte der Verf. die Erzählung so gelesen, wie sie uns jetzt Num. 13. 14 vorliegt, so wäre es unverständlich, daß, wie wir soeben gesehen haben, nur der Bericht von JE auf ihn Eindruck gemacht hat. Er müßte also Q als besondere Schrift gekannt haben, aber es ist doch überhaupt höchst bedenklich, aus einem solchen einzelnen Zuge auf die Benutzung einer Quelle zu schließen, deren Einflußlosigkeit und Unbekanntschaft übrigens eine vollständige ist, zumal die Priorität dieser Quelle keineswegs an sich fest steht, sondern erst aus dieser Benutzung bewiesen wird. Wäre eine Differenz zwischen JE und Q in diesem Punkte nachweisbar, könnte man sagen, nur Q läßt zwölf, JE dagegen drei Männer aussenden, so stünde es schon anders; aber der Anfang des Berichtes von JE ist Num. 13 durch den von Q ersetzt und uns also unbekannt, man weiß nicht, wie und ob sie die Zahl angab. In diesem Falle ist es doch das einzig Rationelle, aus dem Deuteronomium, welches sonst lediglich JE reproducirt, das Verlorene zu ergänzen und zu schließen, daß auch in JE der Kundschafter zwölf gewesen.

Leider ist damit die Sache nicht abgemacht. Denn Nöldeke hat Gründe, die Ursprünglichkeit der Zwölfzahl für Q in Anspruch zu nehmen. „Die grundschriftliche Erzählung nennt die 12 Männer mit Namen." Das ausschließliche Besitzrecht auf diese Namen soll ihr in keiner Weise streitig gemacht werden. Aber es ist gewiß, daß die Summe der Männer der großen Synagoge eher fest stand, als man die Posten namhaft machte, und daß die 70 Seelen, mit denen Israel

nach Aegypten kam, eher da waren, als man sie — wahrlich mit Müh' und Noth — einzeln herzuzählen wußte. So sind auch Num. 13 die zwölf Namen jedenfalls das Späteste und Künstlichste an der ganzen Geschichte, wie Nöldeke selber nicht leugnen wird. Sein eigentlicher Grund, den Verf. von Q für den Erfinder der Zwölfe anzusehen, ist darum wohl ein anderer. Er verwerthet solche Zahlen wie 12 und 70 manchmal so, als kämen sie ausschließlich in Q vor. Aber ein ausschließliches Eigenthum von Q ist bloß die von der Schöpfung der Welt an fortgeführte Chronologie und die Benutzung der Patriarchenjahre zu diesem Zweck [1]). Sonst kann man wohl sagen, daß in Q mehr Zahlensystematik herrscht, als in JE, aber unmöglich etwas anderes. Wie Q im Anfang der Genesis nach der Zehn, so gruppirt JE nach der Sieben; die Zwölf und die Vierzig kommt in JE ebenso oft, wenn nicht öfter vor als in Q, die Siebzig nicht minder. Es ist darum wunderlich, wie Nöldeke die Erzählung von den 12 Wasserquellen und 70 Palmbäumen zu Elim (Exod. 15, 27) bloß wegen 12 und 70 zu Q rechnen kann. Nicht einmal die Angaben über das Alter der Patriarchen — soweit sie nicht dem chronologischen Systeme dienen — sind ein exclusives Merkmal von Q. Nöldeke selbst rechnet die Zahlen Gen. 31, 18. 37, 2. 41, 26. 50, 26 nicht zu seiner Grundschrift. Ebenso wenig aber wie die 110 Jahre Joseph's darf man die 120 Jahre Mose's Deut. 34, 7 und die 110 Josua's Jos. 24, 29 aus ihrem jehovistischen Zusammenhange herausreißen und zu Q weisen. Sogar in Gen. 5, einem unzweifelhaft zu Q gehörigen Capitel, scheinen die Gesammtsummen des Lebensalters zum Theil von dem Verf. schon vorgefunden zu sein; denn die 777 Jahre Lamech's sind für C. 5, wo er die 9. Stelle einnimmt, nicht motivirt, sondern erwachsen auf Grund der jehovistischen Genealogie, wo Lamech der 7. Erzvater ist und sagt: siebenmal rächt sich Kain und Lamech siebenundsiebzigmal. Auch darin kann ich Nöldeke nicht Recht geben, daß die latente Zahlensystematik, welche hinter den ethnogenealogischen und anderen Aufzählungen versteckt ist, ein so sicheres Kennzeichen von Q ist, daß dagegen alle anderen Bedenken schweigen müssen. „Es kann doch kein Zufall sein, daß die Zahl 70, welche bei der Einwanderung in Aegypten ausdrücklich genannt wird, auch

[1]) Dies nachgewiesen zu haben, ist ein Hauptverdienst von Nöldeke's Untersuchungen. Vorher war schon Ilgen (S. 400. 436 f.) auf gutem Wege. Das Buch des alten Rectors ist zu sehr in Vergessenheit gerathen.

bei den Kindern Noah's und ebenso durch Summirung aller übrigen Genealogien der Abrahamiden herauskommt.“ Gewiß nicht; ich glaube auch, daß Kayser Recht hat, das Maß der Stationenzahl Num. 33 in den 40 (42 nach LXX Jos. 5, 5) Jahren des Wüstenzuges zu sehen. „Ist das aber beabsichtigt, so muß Alles aus einer Quelle stammen, und da einige dieser Genealogien nothwendig zur Grundschrift gehören, so scheint mir ihrer aller Abkunft aus dieser gesichert zu sein.“ Dieser constructiven Logik vermag ich nicht zu folgen, da ihr philologische Indicien bestimmt widersprechen. Gen. 10 ist eine Composition von Q und JE, und erst der Component, also R, hat es darauf angelegt, die Zahl 70 herauszubringen; er hat dabei auch die Philister mitgezählt, die nur in einer alten Glosse vorkommen. Ebenso gehören, nach philologischen Merkmalen, die Genealogien der Abrahamiden theils zu Q, theils zu JE; ich weiß nicht, was darin Widersinniges liegen soll, daß der Redactor (vielleicht allerdings bewogen durch die 70 Seelen Exod. 1) sie so zusammengestellt hat, daß die Summe der Glieder 70 beträgt. Derjenige, der zuerst in unserer Zeit die runde Zahl als Maß dieser Aufzählungen erkannt hat, ist nicht Fürst, wie Nöldeke glaubt, sondern Bertheau, und zwar im Commentar zur Chronik. Das ist ganz bezeichnend; es sind eben die Späteren, welche das von überall zusammengeholte Material heimlich auf so künstliche Einheit zu bringen lieben.

Mit dem meisten Rechte läßt sich noch die Bekanntschaft des Deuteronomiums mit der Erzählung von Q aus 10, 22 beweisen. Denn die 70 Seelen, die den Bestand Israels bei der Einwanderung in Aegypten ausmachen, werden in JE nicht erwähnt und eine Lücke in der jehovistischen Tradition ist in dieser Beziehung nicht fühlbar. Aber sie widersprechen ihr doch keineswegs und ich halte Deut. 10, 22 für einen Beweis, daß sie ursprünglich auch in dieser ihre Stelle hatten [1]). Will man die Mücke seigen, so wird man den Elephanten verschlucken müssen. Es muß feststehen, 1) daß das Deuteronomium ausführlich die ältere Geschichte von Exod. 19 an reproducirt, 2) daß es dabei ausschließlich der jehovistischen Anschauung folgt und bei

[1]) Man könnte denken, daß Gen. 46, 8—27 und Exod. 1, 1—5 nahe bei einander in der selben Quelle sich stoßen. An Exod. 1, 1—5 = Q ist nicht zu zweifeln und daran auch nicht, daß Gen. 46, 8—27 auf Q beruht und nur vielleicht von R noch weiter ausgeführt ist. Aber R könnte mit seiner Ausführung eine ältere einfache Angabe von JE verdrängt haben, dann würde sich die Wiederholung Gen. 46 und Exod. 1 und die Wahl der Stelle Gen. 46 erklären.



allen Differenzen die priesterliche vollkommen ignorirt, 3) daß diese völlige Einflußlosigkeit von Q auf das Ganze der Anschauung nur aus Unbekanntschaft mit dieser Schrift zu erklären ist, und 4) daß eine mit Q sich berührende Einzelheit, die nicht der jehovistischen Tradition widerspricht, sondern in den uns vorliegenden Fragmenten derselben nur nicht direct nachweisbar ist, unter diesen Umständen nichts beweist.

Was nun zweitens die legislativen Voraussetzungen des Deuteronomiums (C. 12—26) betrifft, so scheint schon aus C. 5—11, wonach Mose im Begriff ist, die ihm einst nach der Verkündigung des Dekalogs auf dem Horeb mitgetheilten Gesetze jetzt zu publiciren, zu erhellen, daß das Bundesbuch (Exod. 20, 22—23, 33) zu Grunde liegen muß, an dessen Stelle das Deuteronomium treten will. Daß dem wirklich so sei, hat Graf (S. 21—25) zu zeigen gesucht. In der That gründet sich die Ansicht, daß die deuteronomische Gesetzgebung ein Ersatz für die nicht mehr beobachtete der Bücher Leviticus und Numeri sei, auf apriorische Muthmaßung; eine beobachtende Vergleichung ergiebt, daß sie vielmehr ein Ersatz der jehovistischen Gesetzgebung ist. Das Deuteronomium richtet sich wie JE [1]) bloß an das Volk und enthält nur Verordnungen, welche dieses zu wissen nöthig hat, nicht auch Anweisungen an die Priester über die Technik des Cultus — während Q sich wesentlich an die Priester richtet und eine Menge Stoff enthält, der für die Laien keine praktische Bedeutung hat. Das Deuteronomium verzeichnet wie JE Satzungen und Rechte, nicht aber Thora [2]), welche es vielmehr im mündlichen Besitz der Priester beläßt, die Fragenden auf sie verweisend (17, 11. 24, 8) — während Q wesentlich Codification der Thora ist. Es hängt damit zusammen, daß der Cultus im Deuteronomium lange nicht so in den Vordergrund tritt wie in Q. Israel ist im Deuteronomium wie in JE zwar ein frommes Volk, aber doch ein Volk, ein bürgerliches Gemeinwesen — in Q ist es eine Kirche, eine Gemeinde, die rein aufgeht in den geistlichen Angelegenheiten. Nichts ist dafür charakteristischer als der Gebrauch von עֵדָה (קהל) in Q, welches nicht die Versammlung bedeutet, sondern immer für das ganze Volk steht,

[1]) Der Kürze wegen bezeichne ich hier mit JE die jehovistische Gesetzgebung und mit Q den Priestercodex.

[2]) Darüber, daß das eigentliche Deuteronomium sich selber nie התורה nennt, s. das S. 462 Gesagte. Im Priestercodex ist der Name Thora vorzugsweise für die Reinheitsgesetze gebraucht.

dasselbe aber nicht als ein natürliches, sondern als ein geistliches Gemeinwesen bezeichnet, ganz dem Begriffe der ecclesia entsprechend. In JE und im Deuteronomium kommt dieser Gebrauch nicht vor, hier bedeuten die Worte einfach die wirkliche Panegyris, z. B. Deut. 23, 4. Von selbst versteht sich endlich, daß das Deuteronomium (wie JE) einen viel praktischeren und realistischeren Zug hat als Q; die weltlichen Dinge werden (abgesehen von C. 20) sachgemäß behandelt und nicht so aus der Vogelperspective wie in Q. Ganz bezeichnend ist es in dieser Hinsicht, daß Q eine Gesetzgebung nicht bloß in der Wüste, sondern auch für die Wüste sein will, das Deuteronomium dagegen so wenig wie das alte Bundesbuch zu verleugnen sucht, daß seine Verordnungen sich auf die späteren realen Verhältnisse des ansässigen Lebens im Lande Kanaan beziehen.

Dies genügt, um die Gleichartigkeit von Deut. 12—26 mit JE und die Ungleichartigkeit mit Q erkennen zu lassen. In eine Vergleichung der einzelnen Gesetze kann ich mich hier nur oberflächlich einlassen [1]). Deut. 12 polemisirt gegen den durch Exod. 20, 24 sanctionirten Zustand und hat von der Stiftshütte, als dem alleinigen Fundament des Cultus seit dem Bunde am Sinai, keine Ahnung. „Ihr sollt nicht so thun, wie wir heute zu thun pflegen, jeder nach seinem Belieben; denn ihr seid noch nicht zur Ruhe und in das Erbe gekommen." Während in Q die durch einen tragbaren Tempel auch in der Wüste ermöglichte Herstellung des einheitlichen Centralcultus mit der Gründung der Theokratie selber zusammenfällt, ist sie hier

[1]) Uebersicht von Deut. 12—26: a) Die Sacra 12, 1—16, 17. Monolatrie zu Jerusalem geboten C. 12, fremder Dienst verboten C. 13. Heiligkeit der Laien 14, 1—21. Die Abgaben und die Feste 14, 22—16, 17. b) Die theokratischen Autoritäten 16, 18—18, 22. Richter 16, 18—17, 20, Priester 18, 1—8, Propheten 18, 9—22. c) Criminaljustiz 19, 1—21, 9. Unfreiwillige Tödtung 19, 1—10. Mord V. 11—13. Grenzverrückung V. 14. Falsche Anklage 19, 15—21. Sühne nicht zu rächenden Blutes 21, 1—9. d) Familienrecht 21, 10—23, 1. Kriegsgefangene Beischläferin 21, 10—14. Kinder der vorgezogenen und zurückgesetzten Frau 21, 15—17. Widerspenstiger Sohn 21, 18—21. Beweis der Jungfrauschaft 22, 13—21. Ehebruch 22, 22. Schändung einer verlobten Jungfrau 22, 23—27, einer unverlobten V. 28. 29. Verbot der Heirath mit des Vaters Weibe 23, 1. e) Heiligkeit der gottesdienstlichen Versammlung 23, 2—9 und (V. 15) des Kriegslagers 23, 10—15. f) Humanitätsgesetze 23, 16—25, 4. g) Nachträge 25, 5—19 und C. 26. — Die Titel der Abtheilungen verstehen sich zum Theil a potiori, einige heterogene Elemente mögen übrigens erst nachträglich eingesetzt sein, z. B. C. 20 und 16, 21—17, 7. Denn daß 17, 8 fortfährt, wo 16, 20 aufhört, ist nicht zu leugnen.

von zukünftigen Verhältnissen abhängig gemacht, von fester Ansiedlung und einem festen Gotteshause: kein Gedanke an die Möglichkeit, daß es auch anders und früher ginge. Deut. 13 bekämpft den Götzendienst — im Priestercodex wird dies für überflüssig gehalten. Deut. 14, 1—21 ist die Aufzeichnung eines für das tägliche Leben ausnahmsweise wichtigen Stückes der Thora, der Hauptsache nach mit Lev. 11 beinahe identisch. Welches das Original sei, kann nur durch allgemeine Gründe und nicht durch eine specielle Vergleichung entschieden werden. Deut. 14, 22—16, 17 enthält die positiven cultischen Verpflichtungen des Volkes, in deren Erfüllung wesentlich die Religion des gemeinen Mannes bestand. Die Abgaben werden verbunden mit den Festen, man soll dreimal nach Jerusalem kommen und sie dort in Freude vor Jahve verzehren, zu Ostern die Erstgeburten, zu Pfingsten wahrscheinlich den Getreidezehnten, zum Herbstfest wahrscheinlich den Zehnten von Most und Oel. Der Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau und daß sie eigentlich weiter nichts sind als der Dank für den Segen des Landes und die Fruchtbarkeit des Viehes, schimmert hier noch ebenso deutlich durch wie in JE In Q hat sich die Darbringung gänzlich von den Festen abgelöst, sie sind gewissermaßen auch Wüstenfeste mit abstract religiösem Charakter, während höchstens ein stehen gebliebener Ritus an die Naturbedeutung erinnert. Rein als Modification von JE erscheinen die Verordnungen 15, 1—6 und V. 12—18. In Deut. 16, 18—18, 22 wird die Ordnung des Gemeinwesens auf drei Grundpfeilern aufgebaut, Richter, Priester, Propheten. Dies Nebeneinander dieser drei Autoritäten wäre in JE wenigstens denkbar, in Q weicht es der Alleinherrschaft der Priester. Q weiß nichts von Propheten und hält nicht ihr lebendiges und nie versiegendes Wort, sondern den Cultus und die Thora für den göttlichen Lebensodem in Israel. Wie anders ist die Auffassung Mose's in Deut. 18, 18, als in Q! Aber auch die Priester haben hier andere Bedeutung, andere Einkünfte, andere Namen (Bne Levi, nicht Bne Aharon). Deut. 19, 1—21, 9 enthält Criminalrecht und ist durch die Art des Inhalts mit JE verwandt. Aber eine Einzelheit berührt sich mit Q, nämlich das Gesetz über die Asylstädte 19, 1—10 mit dem ähnlichen Num. 35. Jos. 20. Nöldeke hält das letztere für das Original. „Es ist doch viel wahrscheinlicher, daß die ausgeführte, in der umständlichen Gesetzessprache, wie wir sie in der Grundschrift kennen, abgefaßte Darstellung der Grundschrift das Original ist, als die gelegentlichen Worte des Deuteronomiums.“ Gelegentlich sind die Worte des Deuteronomiums

nicht [1]), und was die Sache betrifft, so hat sie sogar nur im Deuteronomium ihre Wurzeln. Bis dahin waren die Altäre die Asyle (Exod. 21, 14. 1 Regum 2, 28), das Deuteronomium schaffte sie ab, wollte aber nicht zugleich die Asyle abschaffen und griff nun zu diesem Ersatze. Hier sieht man also in die Genesis der Einrichtung, die mit dem Hauptgesetz des Deuteronomiums enge zusammenhängt. Von dem Gesetz in Q kann man keineswegs das Gleiche sagen, da ist die Sache von ihren Gründen abgetrennt und auf sich selbst gestellt. Ueber den Grundsatz aber, daß das Ausgeführtere die Präsumtion der Priorität für sich habe, läßt sich rechten, während hingegen feststeht, daß das Deuteronomium nicht von Num. 35 als Prämisse ausgehen kann. — Das Familienrecht 21, 10—23, 1 ist dem Deuteronomium eigenthümlich, hat aber, als bürgerliche Gesetzgebung, jedenfalls zu JE nähere Beziehungen als zu Q. Von Deut. 23, 2—15 gilt allerdings eher das Umgekehrte, obwohl der Begriff sowohl der Versammlung als auch des Lagers hier bestimmt und nicht so abgeblaßt ist wie in Q. Dagegen stehen die Humanitätsgesetze 23, 16—25, 4 wiederum vollkommen mit denen in JE gleich [2]).

3. Grader als auf dem soeben eingeschlagenen Wege läßt sich die Frage, ob das Deuteronomium mit JE oder mit JE + Q verbunden wurde, auf einem andern Wege entscheiden. Der Deuteronomist, d. h. der Schriftsteller, der das Deuteronomium in das hexateuchische Geschichtsbuch eingesetzt hat, hat zugleich das letztere in deuteronomischem Sinne überarbeitet; von dieser Ueberarbeitung ist nun aber nicht Q, sondern vielmehr JE betroffen. Schon Gen. 26, 5 findet sich eine Spur derselben, wie Delitzsch erkennt, der zugleich

---

[1]) Es scheint, daß Nöldeke so urtheilt im Hinblick auf Deut. 4, 41—43. Jedenfalls aber haben diese Verse mit dem eigentlichen Gesetze Deut. 19 nichts zu thun. Dort überläßt Mose die Wahl der bestimmten Städte der Zukunft und stellt anheim, ob zu den drei westjordanischen vielleicht irgend wann einmal noch drei andere kommen sollen. Dagegen bestimmt er Deut. 4 gerade diese letzteren drei nominatim, in vollem Widerspruch zu C. 19. Uebrigens stehen die Verse 4, 41—43 so vollkommen verloren und zusammenhangslos, daß es an sich unerlaubt ist, sie so zu benutzen, wie Nöldeke thut.

[2]) Daß die dem Priestercodex einverleibte Gesetzsammlung Lev. 17—26 eine mittlere Stellung zwischen Deuteronomium und Q einnimmt, ist oben zu zeigen gesucht. Die Heiligkeit Israels als Motiv der Gesetze tritt beim Deuteronomium lange nicht so stark hervor; die Heirath mit den Weibern des Vaters scheint einfach aus dem sehr praktischen Grunde verboten zu werden, weil diese im Orient vielfach zur Erbschaft gehörten.

richtig den Unterschied dieser Redensarten von denen des eigentlichen Deuteronomiums hervorhebt. Stärker werden die Spuren im Exodus seit dem Auszuge aus Aegypten Exod. 13. C. 16. C. 19—24. C. 32—34; s. diese Jahrbb. XXI, S. 544. 548 f. 555. 558 f. 561. Am stärksten hat der Deuteronomist die jehovistische Erzählung im Buche Numeri und im Josua beeinflußt und vermehrt [1]). Ein sicheres Beispiel, daß er auch auf Q eingewirkt habe, ist nicht aufzutreiben, weder im Pentateuch noch auch — wo man es am ehesten zu finden erwarten sollte — im Josua. Nach Nöldeke zwar (a. a. O., S. 350 f.) ist „der deuteronomische Bericht über den Tod Mose's Deut. 32, 48 ff. C. 34 nicht anders aufzufassen, als wie eine Erweiterung des fast noch im genauen Wortlaut erhaltenen Berichts der Grundschrift", aber Deut. 34, 1b—7 enthält nichts von Q und 32, 48—52 ist nicht deuteronomisch überarbeitet, sondern rein = Q. Zu Jos. 9, 27 verweise ich auf das Bd. XXI, S. 594 Bemerkte: ו לעדה ist eine (mit der Anschauung von Q übereinstimmende) Correctur von R. Nach Ezech. 44 sollten nicht mehr heidnische Kriegsgefangene die Hierodulendienste im Tempel verrichten, sondern die Leviten; aus diesem Grunde nahm man späterhin Anstoß daran, daß Josua die Gibeoniten dem Altare und Hause Jahve's zuweist, und machte sie vielmehr zu Knechten der Gemeinde. Der Ausdruck Holzhauer und Wasserschöpfer kommt in JE (V. 23) so gut vor wie in Q (V. 21); wo er ursprünglich ist, das ist die Frage, aber wenn der Deuteronomist ihn gebraucht, so hat er ihn aus JE. Ueber Jos. 18, 3 ff., worin Nöldeke ebenfalls einen deuteronomistischen Zusatz zu dem Bericht der Grundschrift erblickt, habe ich meine Ansicht XXI, S. 596—601 entwickelt; wenn die Meinung, daß Josua grade 7 Stämmen erst später ihr Land zugetheilt habe, überhaupt die Meinung von Q ist, so ist sie ein Erbtheil von JE, wo sie allein ihre Wurzeln hat. Ueber Jos. 20. 22 vgl. XXI, S. 601. Gesetzt übrigens, es ließen sich wirklich einige scheinbare Spuren deuteronomistischer Bearbeitung in Q nachweisen, so muß doch die Erscheinung erklärt werden, daß sie

---

[1]) Wenn Stähelin den Jehovisten mit dem Deuteronomisten identificirt hat, so ist das — namentlich wenn man den Jehovisten in unserem Sinne versteht — nicht aus der Luft gegriffen, freilich auch nicht richtig, denn das Deuteronomium setzt schon J + E = JE voraus. Ueber JE hinaus hat sich die deuteronomische Bearbeitung auf die mit JE gleichartigen Bücher Jud., Sam., Regum erstreckt, während dagegen in der Chronik die Geschichte nach den Voraussetzungen von Q dargestellt wird.

so unverhältnismäßig viel mehr in JE vorkommen — warum z. B. überhaupt nicht in der Gesetzesmasse von Q, sondern immer in dem geschichtlichen Stoffe des Hexateuchs? Diese sichere und durchgehende Erscheinung muß gegen einzelne Gegeninstanzen von vornherein mistrauisch machen, um so mehr, da Jos. 20 zeigt, daß die späteren Retouchen des kanonischen Textes manchmal den Ton des Deuteronomisten nachahmen [1]).

Das soll nicht geleugnet werden, daß sowohl die Gesetze als die Erzählungen des Deuteronomiums von JE aus einen Schritt weiter thun in der Richtung nach Q zu. Bei den Gesetzen ist dies am deutlichsten, namentlich bei C. 12. 19, 1—10. C. 20. 23, 1—15. Hinsichtlich der Erzählung möchte ich auf 1, 37. 38 verweisen, woraus man den Uebergang zu der Version in Q versteht, daß nicht bloß Kaleb, sondern auch Josua sich unter den Kundschaftern befunden habe. Außerdem kommt die Sprache des Deuteronomiums der von Q schon näher, z. B. קצף, Kades Barnea, Pesah, Sukkoth. Auf diese oberflächlichen Andeutungen muß ich mich hier beschränken. Ich füge noch hinzu, daß bei der Zusammensetzung von JE + Dt mit Q der Redactor auch im Deuteronomium irgendwie thätig gewesen sein muß. So z. B. Deut. 1, 3. Das Deuteronomium kennt nicht die durchgeführte Jahresrechnung von der Epoche des Auszugs an und nennt die Monate 16, 1 noch mit ihren althebräischen Namen.

Am Schluß meiner Untersuchungen angelangt, fasse ich ihre Ergebnisse noch einmal kurz zusammen. Aus J und E ist JE zusammengeflossen und mit JE das Deuteronomium verbunden; ein selbständiges Werk daneben ist Q. Erweitert zum Priestercodex ist Q mit JE + Dt vereinigt und daraus der Hexateuch entstanden. Der Einfachheit wegen abstrahire ich meistens davon, daß der literarische Proceß in Wirksamkeit complicirter gewesen ist und die sogenannte Ergänzungshypothese in untergeordneter Weise doch ihre Anwendung findet. J und E haben wohl erst mehrere vermehrte Ausgaben (J^1 J^2 J^3, E^1 E^2 E^3) erlebt und sind nicht als J^1 und E^1, sondern als J^3 und E^3 zusammengearbeitet; Aehnliches gilt von JE, Dt und Q, bevor sie mit den betreffenden größeren Ganzen vereinigt wurden. Doch bin ich davon überzeugt, daß abgesehen vom Deuteronomium nur drei selb-

[1]) Daß auch Deut. 1, 39 (vgl. LXX) eine solche Retouche des MT. sei und darum nichts für die Herkunft von Num. 14, 31 beweist, bin ich von Leiden aus freundlichst belehrt worden.



ständige und den Zusammenhang vollständig darstellende Schriften anzunehmen sind, J und E und Q. Freilich ist es mir nicht gelungen, den Faden von J und E durch das Ganze zu verfolgen. In der zweiten Hälfte des Buches Numeri und im Buche Josua tritt ein Element auf, das unentschieden zwischen JE und Q schwebt und sich nicht recht bestimmen läßt. Den Bericht Nr. 2, den ich in Num. 16 und öfters ausgeschieden habe, kennt das Deuteronomium nicht (11,6), welches hingegen E sehr gut kennt, wie die Reproduction von Exod. 19—24. 32—34 zeigt.

Ich bin vielfach unbetretene Bahnen gewandelt und fern von der Einbildung, überall zu gesicherten Zielen gelangt zu sein. Meinen groben Untersuchungen müssen viel feinere und in's Detail gehende folgen, die ihre Ergebnisse bestätigen, berichtigen und umstoßen werden. Zur Zeit fehlt es durchaus an solchen, z. B. ist man in Betreff der sprachlichen Kriterien von JE und Q über das oberflächlichste Lexikalische nicht herausgekommen. Zu einiger Beruhigung gereicht es mir, daß ich von Hupfeld in jeder Beziehung ausgegangen bin, aber nicht bloß von ihm, sondern von all meinen Vorgängern gelernt habe. Wenn ich für die langwierige und undankbare Arbeit einen Lohn hoffe, so ist es Discussion und Widerspruch.

Ueber die richtige Methode der Anwendung der heil. Schrift in der theologischen Ethik.[1])

Von

Lic. Dr. H. H. Wendt,

Privatdocent der Theologie in Göttingen.

Eine Erörterung über die richtige Methode der Anwendung der heiligen Schrift in der theologischen Ethik beginnt naturgemäß mit der Vorfrage, ob und wozu denn überhaupt eine solche Anwendung der heiligen Schrift erforderlich ist. Wenn eine gegebene Größe zu einer zweiten, sei es nahe verwandten, sei es wesentlich andersartigen Größe in einwirkende Beziehung gesetzt werden soll, so gilt es zunächst, den Zweck zu erkennen, welcher durch diese Beziehung erstrebt wird; hinterher wird dann eine vergleichende Beobachtung der wesentlichen Eigenschaften und Merkmale beider Größen zeigen, inwieweit und in welcher Weise eine solche Beziehung sich herstellen läßt, welche jenem Zwecke entsprechend ist.

Theologisch nennen wir die Ethik dann, wenn sie eine systematische Darstellung des sittlichen Handelns giebt, wie sich dasselbe in einem christlichen Subjecte, d. i. in einem Gliede der christlichen Gemeinde, vollzieht und zum leitenden Princip den Gedanken des Reiches Gottes als des höchsten Gutes hat. Die theologische Ethik bezieht sich also auf ein Handeln, dessen Subject wie Object religiös bestimmte Größen sind. Denn als Reich Gottes bezeichnen wir diejenige, alle particularen sittlichen Gemeinschaften umfassende und zu einem Ganzen zusammenschließende, durch das Gesetz der allgemeinen Liebe beherrschte übernatürliche Gemeinschaft, in welcher wir den eigentlichen Zweck des Welt- und Heilsplanes Gottes erkennen, sofern uns derselbe durch Christus offenbar geworden ist. Es gehört zum Begriffe dieses Reiches, daß sich sein Bestand und sein Werth empirisch nicht nachweisen lassen; dieselben sind nothwendig Gegenstände des Glaubens. Ebenso ist aber auch das Subject des

---

[1]) Academische Probevorlesung, gehalten am 5. Mai 1877.

Handelns in der theologischen Ethik ein nicht empirisch, sondern religiös bestimmtes; denn nach protestantischen Grundsätzen ist die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde nicht bedingt durch äußere, rechtliche Merkmale, sondern durch die Theilnahme an den göttlichen Gnadenwirkungen, welche die religiöse Abhängigkeit von Gott wie die religiöse Freiheit Gott gegenüber begründen. Nur in der Annahme dieser religiösen Qualität des sittlichen Subjects findet die theologische Ethik das ausreichende Motiv dafür, daß das Handeln dieses Subjects sich auf jenen religiösen Zweck des Reiches Gottes als höchsten Gutes richtet. Woher entnimmt nun aber die theologische Ethik diese religiösen Data, welche sie eben nicht als bloß regulative Principien einführt, stets sich ihres eigentlich imaginären Werthes bewußt bleibend, sondern welche sie als constitutive, positive Principien ihrem ganzen Systeme zu Grunde legt? Wir werden wohl antworten dürfen, daß das gemeinsame religiöse Bewußtsein in der christlichen Gemeinde die Quelle ist, aus welcher die Ethik zunächst ihre religiösen Principien schöpft. Denn der theologische Ethiker hat die religiöse Weltanschauung, deren praktische Consequenzen er darstellt, nicht etwa nur als seine individuelle Ueberzeugung oder als vereinzelte psychologische Erscheinung aufzufassen, sondern als einen gemeinsamen Besitz der christlichen Gemeinde, zu welcher er selbst als Glied gehört. Aber freilich bleibt bei dieser Anknüpfung an den bereits vorhandenen Besitz die Aufgabe einer Rückwirkung auf denselben durchaus vorbehalten. Denn die theologische Ethik will nicht etwa bloß systematisch den Gesammtumfang der sittlichen Selbstthätigkeit so beschreiben, wie sich derselbe in der gerade gegenwärtigen Zeit empirisch aus dem christlich-religiösen Gemeinbewußtsein heraus entwickelt hat, sondern sie will in idealerem Interesse darlegen, wie sich aus dem richtig und vollständig aufgefaßten christlich-religiösen Gemeinbewußtsein richtig und vollständig das christlich-sittliche Handeln entwickeln soll. Vermieden und verbessert werden sollen also in der theologischen Ethik die Fehler, welche sich in der empirischen Gestaltung des christlichen Verhaltens vorfinden und welche ihren Grund theils in einer Trübung des religiösen Bewußtseins selbst, theils in der unrichtigen oder unvollständigen Art haben können, wie unter den gegebenen besonderen Umständen das einzelne sittliche Verhalten unter das allgemeine religiöse Princip subsumirt wird. Je vollständiger eine theologische Ethik diese ihre ideale Aufgabe zu lösen vermag, desto größer wird ihr praktischer und ihr theologischer Werth sein.

Und hier nun ist der Punkt, auf welchen in der theologischen Ethik die Verwendung der heil. Schrift abzielt: sie soll die Norm geben, an welcher die Ethik prüft und bewährt, daß die religiösen Grundlagen, auf denen sie ihr System erbaut, authentisch christlich sind und daß die Durchführung ihres Baues in allen Theilen diesen authentisch christlichen Grundlagen entspricht. Denn hierin liegt ja der eigenthümliche Werth, welchen wir der heiligen Schrift Neuen Testamentes beilegen, daß wir aus ihr einerseits die sichere Kunde schöpfen von Christo und dem Inhalte seiner prophetischen Verkündigung, in welcher wir die göttliche Offenbarung der vollkommensten Religion erkennen, und daß wir in ihr andrerseits das getreue Bild erblicken von der Ausprägung, welche die noch ungetrübte christliche Religion in Lehre und Leben der ersten, kräftigsten und deshalb für alle zukünftige Entwicklung maßgebenden Zeit der christlichen Gemeinde gefunden hat. Es bedarf kaum noch einer besonderen Hervorhebung, daß aus eben diesen Gründen für die theologische Ethik nur das Neue Testament in Betracht kommt. Die religiös-ethischen Vorstellungen des Alten Testaments haben ihren Werth nur, sofern sie als die historische Grundlage der neutestamentlichen Vorstellungen zum richtigen Verständnis der letzteren die wichtigste Voraussetzung bieten, und sofern sie ebendeswegen am Leichtesten eine Interpretation in christlichem Sinne zulassen. Beiderlei Verwerthung des Alten Testaments findet aber in der theologischen Ethik selbst nicht ihren eigentlichen Platz: die richtige Erklärung der neutestamentlichen Begriffe und Anschauungen aus den alttestamentlichen hat die gesonderte Disciplin der neutestamentlichen Theologie zu leisten; die umgekehrte und gewiß praktisch werthvolle Erklärung der alttestamentlichen ethischen Vorstellungen und Vorschriften in neutestamentlichem Sinne bildet eine Aufgabe für die Predigt oder Katechese. In jedem Falle gewinnt hier das Alte Testament Interesse und Werth nur durch seine Beziehung auf das Neue.

Wir sagen also, daß die Anwendung der heiligen Schrift in der theologischen Ethik im Allgemeinen zu dem Zwecke geschieht, um den specifisch christlichen Charakter der religiösen Principien, deren Aufstellung und Anwendung durch die Natur der Ethik als theologischer gefordert sind, in möglichster Reinheit sicher zu stellen. Wir fragen uns nun aber, welche Methode bei dieser Anwendung einzuhalten ist, damit der erstrebte Zweck in gehöriger Weise erreicht werde.

Man könnte zunächst vielleicht geneigt sein, die Feststellung einer besonderen Methode hier für überhaupt nicht erforderlich zu erklären. Sei einmal eine normirende Bedeutung des Neuen Testaments für die theologische Ethik zugegeben, so werde dieselbe am Vollständigsten darin anerkannt, daß die Methode der Ethik sich nach der heil. Schrift richte, nicht aber die Anwendung der heil. Schrift nach irgend einer Methode, welche den selbständig normirenden Werth der Schrift wieder aufhebe oder wenigstens beschränke. Diese Reflexion hat den Schein der Wahrheit für sich nur solange man sich in rein abstracten Vorstellungen über die normative Autorität der heil. Schrift als der Urkunde göttlicher Offenbarung bewegt; ihre Unrichtigkeit zeigt sich aber, sobald man nach der vorgeschlagenen Regel wirklich würde verfahren wollen. Die heil. Schrift lehrt uns eben nirgends, weder direct noch indirect, eine Methode, welche geeignet wäre, ein wissenschaftlich ausgeführtes System zu begründen, das mit Recht den Namen einer Ethik führte. Und selbst wenn man soweit gehen wollte, diese wissenschaftliche Form ganz preiszugeben, um durch die nackte Zusammenstellung der in der heil. Schrift enthaltenen ethischen Motive und Erklärungen desto sicherer den rein christlichen Charakter der Sittenlehre zu wahren, so würde man sich doch in einer großen Täuschung befinden, wenn man meinte, hierbei jedweder im Voraus mitgebrachten Methode entrathen zu können. Denn eben die Auswahl des Stoffes, das Urtheil darüber, inwiefern diese oder jene Aussage, dieses oder jenes Beispiel für eine christliche Sittenlehre von Werth ist, und endlich die, wenn auch noch so dürftige, Anordnung des gewählten Materials würden nothwendigerweise immer bereits eine bewußte oder unbewußte Methode voraussetzen. Also irgend eine Methode bei der Anwendung der heil. Schrift in der Ethik ist unter allen Umständen erforderlich und es kann sich somit nur darum handeln, diejenige Methode aufzusuchen, welche am Besten und Leichtesten dem schon aufgezeigten Zwecke dieser Anwendung entspricht.

Hier erhellt sogleich, daß eine solche Methode am Sichersten vor möglichen Abwegen geschützt sein wird, welche bei Verfolg jenes Zieles am Stetigsten und Genauesten auf die eigenthümliche Natur und Aufgabe der theologischen Ethik einerseits und der ethisch verwendbaren Stellen des Neuen Testaments andrerseits Rücksicht nimmt; denn diese Rücksicht zeigt uns, welche Grenzen bei der Verwendung der heil. Schrift einzuhalten sind, damit nicht durch eine über das gehörige Maß hinausgehende Einwirkung der letzteren die theologische

Ethik in ihrem Charakter als Ethik geschmälert werde, und damit gleichwohl auch die berechtigte Bedeutung der heil. Schrift für die Ethik als theologische Ethik zur vollständigen Geltung komme. Versuchen wir nun diesen Vergleich zwischen dem Wesen der theologischen Ethik und der ethisch verwendbaren Stücke des Neuen Testaments in kurzen Zügen anzustellen. Da wir bereits erwähnt haben, worin der eigentlich theologische Charakter unserer Ethik besteht und worauf der Werth des Neuen Testaments für diesen theologischen Charakter beruht, so kann es uns hier nur darauf ankommen, zu zeigen, worin die allgemeine Aufgabe der Ethik als solcher besteht und wie sich jene neutestamentlichen Stellen zu dieser allgemein ethischen Aufgabe verhalten.

Die Ethik im Allgemeinen können wir definiren als systematische Darstellung der Regeln des menschlichen Handelns. Nicht ausgedrückt ist in dieser Definition, woher solche Regeln des menschlichen Handelns gefunden werden. Dies ist eben der Punkt, auf welchem die Besonderheit der einzelnen Ethik in ihrem Unterschiede von jeder anderen hervortritt: eine materialistische Ethik wird ihre Regeln aus der physischen Beschaffenheit des Menschen und aus den empirisch feststellbaren Gesetzen der Stetigkeit oder des Wechsels innerhalb dieser Naturbeschaffenheit herzuleiten versuchen; eine idealistische Ethik wird in der eigenthümlichen Veranlagung des menschlichen Geistes das formale Princip suchen müssen, welches die einzelnen Strebungen des denkenden Subjects zu besonderen Gruppen, ja vielleicht zu einem einheitlichen Ganzen verbinden könnte; eine theologische Ethik endlich will die Regeln des Handelns aus religiös gegebenen Principien entwickeln. Hier hat also unsere Definition den Ausgang für eine sehr verschiedenartige Behandlung der Ethik freigehalten. Dagegen zeigt sie uns die beiden positiven Merkmale, welche bei jeder Ethik vorhanden sein müssen und welche daher auch der theologischen Ethik nicht fehlen dürfen: auch die theologische Ethik soll erstens eine systematische Darstellung sein, und zwar zweitens eine Darstellung der Regeln des menschlichen Handelns. Der letztere Punkt weist uns auf den Gegenstand der Darstellung, welchen die theologische Ethik mit jeder philosophischen Ethik gemeinsam hat; der erstere Punkt weist uns auf die Form der Darstellung, welche die theologische Ethik mit jeder systematischen Disciplin überhaupt gemeinsam hat. Daraus ergeben sich uns nun folgende Gesichtspunkte. Sofern die theologische Ethik eine wissenschaftlich-

systematische Disciplin ist, muß sie erstlich die Begriffe, welche sie in Anwendung bringt, definiren, um den Sinn dieser Begriffe zu erklären und die Möglichkeit ihrer Beziehung auf einander und auf eine einheitliche Grundanschauung darzulegen; sie muß ferner die Entwicklung, welche sie an die richtig definirten Begriffe anschließt, im Einzelnen wie im Ganzen ordnen und gliedern; sie muß außerdem in der Berücksichtigung des zu behandelnden Stoffes nach wenigstens relativer Vollständigkeit streben; sie muß endlich bei der Ausführung aller einzelnen Theile eine Gleichmäßigkeit beobachten. Dies Alles sind Erfordernisse, welche den wissenschaftlichen Werth der theologischen Ethik in rein formaler Hinsicht garantiren sollen. Hierzu kommen nun die weiteren Erfordernisse, welche durch die materiale Uebereinstimmung der theologischen Ethik mit der philosophischen bedingt sind, sofern beide Disciplinen zum speciellen Gegenstand ihrer Darstellung die Regeln des menschlichen Handelns haben. In dieser Hinsicht ist wiederum zweierlei zu beachten. Einerseits theilt die theologische Ethik mit der philosophischen das theoretische Interesse, indem sie nur die Regeln, d. i. die allgemeinen, mehr oder minder abstracten Grundsätze, Bedingungen und Verhältnisse des Handelns aufsucht, nicht aber paränetisch oder praktisch die Anwendung dieser allgemeinen Regeln auf einzelne, gegebene Fälle macht, ausgenommen etwa, wo zur Verdeutlichung der theoretischen Erörterung die Anführung eines Beispieles erheischt wird. Andererseits aber hat die theologische Ethik als Darstellung der Regeln des menschlichen Handelns alle die verschiedenen Seiten und Beziehungen zu berücksichtigen, nach denen das menschliche Handeln seiner eigenen Natur gemäß betrachtet werden muß. Die Gesichtspunkte hierfür wird die theologische Ethik am Füglichsten der philosophischen entlehnen. Näher darauf einzugehen, daß und inwiefern in der dreifachen Aufstellung einer Güterlehre, einer Tugendlehre und einer Pflichtenlehre alle diese Beziehungen des sittlichen Handelns erschöpfend betrachtet werden, wie dies Schleiermacher zuerst in seiner philosophischen Ethik nachgewiesen und durchgeführt hat, muß ich mir hier versagen.

Dies wäre also eine kurze Uebersicht der Aufgaben, welche die theologische Ethik zu erfüllen hat, sofern sie ihre Ansprüche als wissenschaftliche Ethik aufrecht erhalten will. Ihr besonderer theologischer Charakter kann diese Aufgaben nicht schmälern oder ändern; er bildet nur so zu sagen den einheitlichen Exponenten, welcher für alle in

Rechnung gezogenen Größen die Höhe ihres Werthes im Verhältnis zu einander bestimmt. — Und nun wollen wir diesen nothwendigen, wenn auch praktisch vielleicht nie ganz durchgeführten Aufgaben der theologischen Ethik gegenüber vergleichend betrachten, in welcher wirklichen Gestalt sich uns die ethisch verwendbaren Stücke der heiligen Schrift darbieten, um aus der hierbei sich ergebenden Art der Congruenz oder Incongruenz beider Theile die nothwendigen Grundsätze ableiten zu können, welche bei einer richtigen und fruchtbaren Anwendung der heiligen Schrift zu beobachten sind.

Sehen wir uns zunächst einmal den Umfang des biblischen Materials an, welches für die theologische Ethik in Betracht kommt. Wonach entscheiden wir, ob ein bestimmter im Neuen Testamente berichteter Ausspruch oder Vorgang geeignet ist, in der theologischen Ethik verwendet zu werden? Da wir die heilige Schrift in der Ethik überhaupt nur zu dem Zwecke anwenden, um den authentisch christlich-religiösen Charakter der letzteren zu sichern, so liegt hierin natürlich das einzige Princip für unser den Stoff auswählendes Urtheil: eine neutestamentliche Erzählung oder Ermahnung hat ihren Werth für unsere Ethik nicht sofern wir direct oder indirect aus ihr eine Regel des menschlichen Handelns erkennen oder ableiten können, sondern nur sofern wir in ihr die Regel eines religiösen, und zwar specifisch christlichen Verhaltens ausgedrückt finden. Je unmittelbarer und vollständiger eine Rede oder That dieses christliche Motiv des Handelns ausspricht oder voraussetzt, desto unmittelbarer ist sie für die Verwendung in der theologischen Ethik zugänglich; wo sich aber ein solcher religiöser Bestimmungsgrund des Handelns nicht erkennen läßt, da hat auch ein neutestamentliches Beispiel keinen größeren Werth für die theologische Ethik als ein sonst irgendwoher entlehntes Beispiel. Fragen wir also nach der Methode der Anwendung der heiligen Schrift in der theologischen Ethik, so liegt in der Forderung dieses religiösen Urtheilsprincips der Hauptgrundsatz der gesuchten Methode.

Und wie ist nun der nach diesem Principe ausgesonderte Stoff im Einzelnen zu benutzen?

Wir fanden für die Darstellung einer theologischen Ethik die formalen Erfordernisse der die Begriffe definirenden Klarheit, der ordnungsmäßigen Gliederung, der Vollständigkeit und der Gleichmäßigkeit. Diese logisch-systematischen Tugenden suchen wir im Neuen Testamente vergebens, deswegen weil das Neue Testament in keinem

seiner Theile ein systematisches oder wissenschaftliches Interesse hat. Daß die geschichtlichen Bücher weder in historischer noch in didaktischer Beziehung wissenschaftliche Zwecke verfolgen, liegt auf der Hand; aber auch die Briefe, in denen man eher eine systematische Absicht vermuthen könnte, tragen durchweg in erster Linie den Charakter als Gelegenheitsschriften religiös-erbaulichen oder paränetischen Inhalts, in denen alle allgemein theoretischen Deductionen nur um des besonderen praktischen Zweckes willen eingeschoben sind; vornehmlich aber gerade die paränetischen Abschnitte geben sich als Gelegenheitserörterungen in zufälliger, oder vielmehr nur durch die Rücksicht auf besondere Personen und Verhältnisse bestimmter Form. Daher können wir zuerst auf eine vollständige Definirung der angewendeten Begriffe gar nicht rechnen. Die neutestamentlichen Schriftsteller brauchen ihre Begriffe in der Regel als feststehende und bekannte; wo sie gleichwohl eine Definition geben, da haben wir doch wegen des Mangels der wissenschaftlichen Absicht keinerlei Garantie für die Vollständigkeit derselben, und selbst im besten Falle würden wir eine derartige Definition als solche nicht in das System aufnehmen, weil sie im Neuen Testamente steht, sondern nur, weil wir sie in ihrer neutestamentlichen Form für vollständig halten. Daß das zweite Moment der systematischen Ordnung und Gliederung unserm neutestamentlichen Stoffe fehlt, ergiebt sich schon daraus, daß wir denselben aus verschiedenen Schriftstücken zusammenstellen müssen; und zwar sind aus jeder dieser Schriften die ethisch verwendbaren Abschnitte ja nicht etwa als in sich geordnete und geschlossene Erörterungen herüberzunehmen, sondern selbst wiederum aus sehr verschiedenartigen Zusammenhängen zu entlehnen. Die Gesammtaufgabe des Ordnens fällt also dem Ethiker zu. Eher könnte man dagegen vielleicht eine Vollständigkeit des im Neuen Testament gegebenen Stoffes zu behaupten geneigt sein, deswegen weil Vollständigkeit eben ein durchaus relativer Begriff ist. In einem kurzen Abriß der theologischen Ethik wird es vielleicht gelingen, jeden einzelnen Punkt mit einem mehr oder minder passenden neutestamentlichen Belege auszustatten; für ein ausgeführtes ethisches System ist diese Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen. Denn unter den ganz veränderten zeitlichen, ja auch räumlichen Verhältnissen, in denen wir uns bewegen und auf welche unsere Ethik Rücksicht zu nehmen hat, ist uns eine Reihe von sittlichen Aufgaben und Problemen gestellt, welche für die Christen jener ersten Gemeinden gar nicht existirten, oder wenigstens

nicht in dem Werthe existirten, den sie für uns haben. Ich erinnere beispielsweise nur an die Aufgaben, die dem heutigen Christen gestellt sind durch sein Verhältnis zum nationalen Staat, d. i. zu einer Größe von eminent sittlichem Werthe, welche aber jenen Unterthanen des römischen Eroberungs- und Weltreiches wesentlich unbekannt war; oder an die Aufgaben, welche aus dem historisch entwickelten Verhältnis der Kirche zum Staat oder der Confessionen zu einander entspringen. Alles dies sind Themata, auf welche eine heutige theologische Ethik nothwendig eingehen muß und welche sie ungebührlich vernachlässigen würde, wenn sie sich in deren Behandlung nur durch den in der heiligen Schrift gegebenen Stoff, d. h. durch die vielleicht hier sich vorfindenden entfernten Analogien bestimmen lassen wollte. Aber auch ganz abgesehen von dieser Unvollständigkeit finden wir bei den im Neuen Testamente wirklich zur Sprache kommenden ethischen Materien eine Ungleichmäßigkeit der Behandlung, wie dieselbe für eine systematisch durchgeführte Untersuchung sich verbietet. Diese Ungleichmäßigkeit, zumal in den Briefen, erklärt sich natürlich vollständig aus den besonderen Verhältnissen, unter denen und um deren willen diese Schriften abgefaßt sind. Ausführliche Besprechung erheischten die Collisionen und Gefahren, welche durch das Zusammenleben der christlichen Gemeindeglieder mit Heiden, durch die Nachwirkungen heidnischer oder jüdischer Sitten u. s. w. veranlaßt waren. Dies sind Verhältnisse, auf die eine heutige Ethik nur unter ganz besonderen Umständen näher einzugehen haben wird; der reiche biblische Stoff interessirt uns hier vorwiegend nur wegen der direct oder indirect darin hervortretenden allgemeineren religiös-sittlichen Gesichtspunkte. Andere Gebiete des sittlichen Lebens hingegen, welche in einer systematischen Ethik mit Recht eingehendere Beachtung finden, wie z. B. das Gebiet des geselligen Lebens, der Freundschaft, der Begriff des Erlaubten im Allgemeinen, werden im Neuen Testamente nur sehr kurz und andeutungsweise berührt.

Was ergiebt sich aus allen diesen Ungleichheiten, deren gemeinsamer und zureichender Grund in der Incongruenz zwischen dem nothwendig wissenschaftlichen Charakter der theologischen Ethik und dem thatsächlich nicht wissenschaftlichen Charakter der neutestamentlichen Schriften liegt? Es ergiebt sich uns daraus vornehmlich die Unmöglichkeit, die Feststellung, Anordnung und Ausführung des Stoffes in der theologischen Ethik nach einer Methode zu vollziehen, welche als solche biblisch wäre. Umgekehrt vielmehr zeigt sich uns die Noth-

wendigkeit, den gegebenen neutestamentlichen Stoff einzufügen in die gehörigen Plätze des wissenschaftlich gegliederten ethischen Systems. Die richtige Methode der Anwendung der heiligen Schrift wird also in dieser Beziehung darin bestehen müssen, daß wir die neutestamentlichen Stellen wesentlich nur in der Form von belegenden Beispielen heranziehen. Wir werden im einzelnen Falle die neutestamentlichen Belege in der größeren oder geringeren Anzahl, in der sie uns zu Gebote stehen, anführen, um darzuthun, daß an diesem bestimmten Punkte des Systems der Einklang desselben mit dem echtchristlichen Grundprincip gewahrt ist; wir brauchen aber nicht ängstlich an jedem Punkte des Systems eine Begründung aus biblischen Stellen zu suchen, da die Natur der heiligen Schrift uns nicht berechtigt, das gleichmäßige Vorhandensein solcher begründender Stellen für alle nothwendigen Theile eines durchgeführten ethischen Systems zu erwarten.

Einen neuen Grundsatz unserer gesuchten Methode finden wir, wenn wir nun weiter den nothwendigen Inhalt der theologischen Ethik in Betracht ziehen. Wir sahen vorhin, daß die Ethik ihrem Inhalte nach aus Regeln des Handelns bestehe, d. h. daß sie die allgemeinen Grundsätze, Bedingungen und Verhältnisse des Handelns darstelle. Wie verhält sich unser neutestamentliches Material zu dieser Aufgabe der Ethik? Wenn wir die ethisch verwendbaren Stellen des Neuen Testaments nach unserm obigen religiösen Urtheilsprincip aussuchen, so stellen sich uns dieselben doch in sehr verschiedenartiger Beschaffenheit dar. Wir finden zunächst sowohl in den Reden Jesu wie in den Briefen der Apostel eine große Anzahl von Aussprüchen, welche direct entweder die religiösen Grundlagen des christlichen Handelns besprechen, also etwa den Begriff des Reiches Gottes oder der religiösen Neugeburt mit ihren sittlichen Consequenzen, oder welche bestimmt formulirte Regeln des Handelns aus diesen religiösen Voraussetzungen herleiten. Daneben finden wir namentlich in den Briefen eine Reihe von praktischen Erörterungen kürzeren oder längeren Inhalts, welche auf bestimmt gegebene Verhältnisse Bezug nehmen, um das christliche Verhalten unter diesen Verhältnissen zu ordnen. Hieran schließt sich endlich noch das weite Gebiet der Vorbilder und Beispiele, indem wir, einer vielfach im Neuen Testamente wiederholten Aufforderung entsprechend, jedes einzelne sittliche Verhalten sei es Christi selbst, sei es eines Apostels, sei es der Urgemeinde als solcher, sofern wir in ihm den lebendigen Ausdruck des genuin

christlichen Geistes erblicken, als maßgebendes Muster in eine theologische Ethik einfügen können. Diese drei verschiedenen Gruppen innerhalb unseres neutestamentlichen Stoffes sind in sich sehr verschieden und bedürfen deshalb auch bei ihrem Gebrauche einer sehr verschiedenen Behandlung. Jene erste Gruppe allgemein gehaltener religiöser oder paränetischer Aussprüche eignet sich unmittelbar zur Verwendung in der theologischen Ethik; hier ist eben die wesentlich theoretische Absicht gemeinsam. Die zweite Gruppe der auf besondere gegebene Anlässe und Umstände Bezug nehmenden sittlichen Auseinandersetzungen, welche sich übrigens in einzelnen Fällen oft sehr schwer gegen jene erste Gruppe wird abgrenzen lassen, erfordert schon eine viel vorsichtigere Behandlung. Da der Zweck dieser Aussagen zunächst kein allgemeiner, sondern ein nur begrenzter ist, so ist auch ihre directe Anwendbarkeit nicht allgemein, sondern beschränkt durch die Bedingung des Vorhandenseins der nämlichen besonderen Umstände und Verhältnisse. Soll nun aber durch diese Bedingung nicht das meiste Material dieser Gruppe für eine Ethik unserer Zeit unbrauchbar gemacht werden, so ist statt der directen eine indirecte Anwendung zu wählen. Wir haben in den einzelnen Fällen sorgfältig zu prüfen, welche Momente durch die besonderen und veränderlichen Verhältnisse bedingt sind, um dann in abstrahirender Reflexion die allgemeine religiös-sittliche Regel zu suchen, welche, abgesehen von den besonderen Umständen, an sich ihren bleibenden Werth hat. Mittelst einer solchen Abstraction können wir auch zunächst uns scheinbar sehr fernliegende apostolische Erklärungen und Ermahnungen für die Ethik fruchtbar machen; ich erinnere nur daran, wie mancherlei werthvolle Gesichtspunkte z. B. für eine Lehre vom Gewissen sich aus den Abschnitten gewinnen lassen, welche das Verhältnis der Christen zu heidnischen Opfermahlzeiten oder zu essenischen Speiseverboten behandeln. Ohne solche Abstraction aber laufen wir die größte Gefahr, wegen Nichtbeachtung der besonderen Bedingtheit einer sittlichen Vorschrift das zu Grunde liegende religiöse Motiv derselben entweder zu vermissen oder falsch zu bestimmen, dadurch also den eigentlichen Zweck unserer Anwendung der heiligen Schrift in der Ethik zu verfehlen. Ich erinnere beispielsweise an die sehr verkehrte Beurtheilung des Reichthums, welche wir aus dem Neuen Testamente ableiten könnten, wenn wir nicht den ganz andersartigen klimatischen wie socialen Verhältnissen Rechnung trügen, unter denen die ersten palästinensischen Christen lebten. Daß dieser Grundsatz einer abstrahirenden Auffassung

nun in noch viel ausgedehnterem Maße bei der dritten Gruppe, nämlich bei den dem Neuen Testamente zu entlehnenden Vorbildern und Beispielen Anwendung finden muß, ist selbstverständlich. Die hier in Betracht kommenden Handlungen und Vorgänge haben ja, mit ganz vereinzelten Ausnahmen, an sich gar nicht die Absicht, eine für besondere Fälle oder allgemein gültige sittliche Regel aufzustellen; sondern wir sind es erst, welche hinterher in ihnen den Ausdruck einer allgemeinen Regel finden und so aus den praktisch angewendeten ethischen Grundsätzen die theoretischen Grundsätze, wie sie in das ethische System gehören, herausholen. Wo man in der Aufstellung neutestamentlicher Vorbilder diese abstrahirende Thätigkeit nicht vornimmt, sondern die einzelne Handlung als solche zur Nachahmung heranzieht, ohne die Modificationen zu beachten, welche durch die veränderten Umstände' gefordert sind, da wird man immer zu einer karikirenden Nachahmung gelangen, welche zwar den äußeren Vollzug einer Handlung nachbilden, nicht aber die sittliche Regel derselben befolgen oder den sittlichen Werth derselben erreichen kann. Sittlicher und religiöser Tact einerseits und eine Fertigkeit im abstrahirenden Urtheil andererseits zeigen sich uns hier als nothwendige Vorbedingungen eines richtigen Gebrauchs des Neuen Testaments.

Nur kurz möchte ich noch einen letzten Punkt berühren, auf welchen uns unsere frühere Zusammenstellung der Aufgaben der theologischen Ethik hinweist und welcher mir in der That für die Anwendung der heiligen Schrift in der Ethik nicht unwichtig zu sein scheint. Sofern die theologische Ethik die Regeln des menschlichen Handelns darstellt, hat sie, wie wir vorher sagten, dieses Handeln nach allen seinen verschiedenen, und zwar in seiner eigenen Natur begründeten Beziehungen zu beobachten und sich zu diesem Zwecke der in der philosophischen Ethik festgestellten Gesichtspunkte des Güterbegriffs, des Tugend- und des Pflichtbegriffs zu bedienen. Jeder dieser Gesichtspunkte umfaßt das gesammte sittliche Handeln, jeder aber zeigt es in anderer Beleuchtung und in anderer Gruppirung. Wie stellt sich unser neutestamentlicher Stoff diesen Beziehungen gegenüber? Es versteht sich von selbst, daß bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller die bewußte Absicht waltet, das sittliche Handeln von dem einen oder dem anderen dieser Gesichtspunkte aus zu betrachten; sind ihnen doch selbst die Titel derselben fast unbekannt. Was aber nicht bewußt geschehen ist, ist doch thatsächlich unbewußt geschehen und mußte geschehen, weil es eben andere als jene drei Gesichtspunkte

nicht giebt. Diese unbewußt beherrschenden Gesichtspunkte bei den verschiedenen neutestamentlichen Stücken richtig zu erkennen, ist natürlich für das Verständnis und die Werthschätzung derselben von großer Bedeutung. Nur hieraus begreift sich die große Verschiedenheit des Charakters, welche uns zwischen den ethischen Erörterungen Christi in den synoptischen Evangelien und den paränetischen Abschnitten der apostolischen Briefe entgegentritt: dort ist das sittliche Handeln vorwiegend vom Gesichtspunkte des höchsten Gutes aus aufgefaßt, während bei Paulus der Gesichtspunkt der Tugendbildung voransteht und während die johanneischen Schriften durch den Gesichtspunkt der Pflichtübung beherrscht sind. Die gemeinsame Höhenlage bei diesen verschiedenen Auffassungen bewährt sich uns an der Gleichheit des höchsten religiösen Interesses: daß bei Christus alle einzelnen sittlichen Güter in dem religiösen Gute des Reiches Gottes zusammengefaßt werden, daß bei Paulus alle einzelnen Tugenden von der religiösen Heiligung umfaßt sind, daß bei Johannes alle einzelnen Liebespflichten in der religiösen Liebe zu Gott ihr Motiv finden. Der Unterschied aber äußert sich darin, daß die einzelnen ethischen Begriffe und Vorschriften eine verschiedene Zusammenstellung und Betonung finden. Wir können, um nur ein Beispiel anzudeuten, die ausführliche Berücksichtigung, welche in der paulinischen Paränese der Begriff des Leibes in verschiedenen Beziehungen erfährt, gar nicht gehörig würdigen, wenn wir nicht beachten, daß bei Paulus die Tugendbildung, also die Darstellung des sittlichen Subjects, den vorwiegenden Gesichtspunkt bildet. Was folgt daraus? Nicht nur das Aeußerliche, daß der aus den Evangelien genommene Stoff hauptsächlich in der Güterlehre der Ethik, der Stoff aus den Briefen aber hauptsächlich in der Tugend- und Pflichtenlehre seine Verwendung finden wird. Es folgt vielmehr vor Allem die Nothwendigkeit, die einzelnen biblischen Stellen nicht isolirt für sich zu betrachten, sondern sie möglichst als Glieder der von einem bestimmten Gesichtspunkte aus entworfenen, einheitlichen ethischen Gesammtanschauung des Autors zu verstehen. Denn nur so können wir darauf rechnen, den einzelnen Schriftausspruch in seinem richtigen Sinne und in seinem vollen Werthe zu erfassen, und nur so kann es uns gelingen, ihm wiederum bei der Verwendung in der theologischen Ethik seinen gehörigen Platz zuzuweisen. Hiermit wird an die theologische Ethik eine Forderung gestellt, welche sie selbst als solche wohl kaum allein zu lösen vermag. Sie muß hier an die Arbeit der neutestamentlichen Theologie an-

knüpfen; sie wird aber ihre eigene Aufgabe um so sicherer und vollständiger erfüllen können, je mehr sie sich der Nothwendigkeit und des Nutzens dieser vorbereitenden Arbeit bewußt bleibt.

Wir sind hier an den Schluß unserer Erwägungen gelangt und fassen rückblickend das Ergebnis derselben zusammen. Wir sahen, daß eine Anwendung der heiligen Schrift in der theologischen Ethik überhaupt zu dem Zwecke geschieht, um den authentisch christlichen Werth der religiösen Principien zu bewähren, welche durch den theologischen Charakter der Ethik erfordert sind. Aus den nothwendigen Aufgaben, welche die theologische Ethik in allgemein wissenschaftlichem und in speciell ethischem Interesse zu leisten hat, verglichen mit der thatsächlich gegebenen Natur der neutestamentlichen Schriften, folgerten wir dann die Grundsätze, welche bei der Anwendung dieser Schriften in der Ethik zu beachten sind. Für die Auswahl des biblischen Stoffes muß der Grundsatz maßgebend sein, daß nur der religiöse Werth einer neutestamentlichen Vorschrift oder Handlung abgewogen wird. Die Einfügung dieses Stoffes wird wegen der systematischen Absicht der Ethik und der nicht systematischen Absicht der neutestamentlichen Schriften meistentheils in der Form von belegenden Beispielen geschehen müssen. Hierbei aber ist genau zu berücksichtigen, einerseits inwiefern der einzelne Fall durch die besonderen und wechselnden Verhältnisse bedingt ist, von denen man bei der Feststellung der allgemeinen Regel abstrahiren muß, andererseits inwiefern die einzelne Aussage in ihrer Bedeutung durch den beherrschenden Gesichtspunkt der sittlichen Anschauung des Autors bestimmt ist. Mittelst einer in diesen Grundsätzen befaßten Methode wird die Anwendung der heiligen Schrift in der theologischen Ethik am Besten ihren Zweck erreichen.

Zur Erklärung des Namens Mephistopheles.

Von Dr. Frenkel in Dresden.

Gegenüber der Behauptung des Herrn G. Zart (Jahrb. für D. Theol. 1877, S. 118), daß noch „keine befriedigende Ableitung dieses Namens aus dem Hebräischen bekannt geworden sei", möge es mir gestattet sein, zu bemerken, daß bereits im Jahre 1866 Hofrath Dr. Gräße im „Dresdner Journal" eine ihm von mir gelegentlich mitgetheilte, auf Professor Dr. Seydel in Leipzig zurückzuführende Erklärung veröffentlicht hat, welche vor jeder anderen den Vorzug der Ungezwungenheit vorauszuhaben scheint. Nach derselben ist Mephistopheles eine Zusammensetzung aus מֵפִיץ „Zerstreuer, Verderber" und טֹפֵל „Lügner". Beachtenswerth ist, daß beide Participialformen im Alten Testamente substantivisch gebraucht vorkommen, nämlich die erstere Nahum 2, 2, die andere Job 13, 4, noch beachtenswerther aber, daß die aus dieser Etymologie sich ergebende Uebersetzung des Namens sich in den bekannten Worten des Goethe'schen Faust findet:

„Bei euch, ihr Herrn, kann man das Wesen
Gewöhnlich aus dem Namen lesen,
Wo es sich allzu deutlich weist,
Wenn man euch Fliegengott, Verderber, Lügner, heißt."

Da nun „Fliegengott" offenbar das hebräische בַּעַל זְבוּב (2 Kön. 1, 2. 3. 16) übersetzen soll, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Dichter auch die folgenden Worte: „Verderber, Lügner", als Uebersetzung eines hebräischen Namens betrachtet wissen will, somit die von uns mitgetheilte Etymologie von Mephistopheles bereits gekannt hat. [1])

---

[1]) Anmerkung der Redaction. Der Curiosität wegen bemerke ich, daß noch verschiedene andere Erklärungen des Namens M. versucht worden sind: so finde ich bei einem neueren Götheerklärer die Hypothese, M = Mephostophiles = Nicht-Lichtfreund, Freund der Finsterniß. Daß diese Ableitung sachlich wie sprachlich unmöglich, bedarf keines Beweises. Durch obige Mittheilung ist die Frage erst definitiv erledigt. W.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Englische Arbeiten über die ökumenischen Symbole.

1) The Nicene and the Apostles' Creed; their literary history; together with an account of the growth and reception of the Sermon on the Faith, commonly called »The Creed of St. Athanasius.« By C. A. Swainson, D. D., Canon of Chichester, etc. etc. London, John Murray, 1875. Roy.-8. XV, 542 pp. 16 sh.

2) The Athanasian Creed, an examination of recent theories resp. its date and origin. With a postscript, referring to Swainson's work: »The Nicene and the Apostles' Creed etc.« By G. D. W. Ommaney, M. A. London, Rivingtons, 1875. 8. XX, 378 pp. 8 sh.

1. Es ist eine Thatsache, daß die „Convocation" — an welche in den letzten sechs Jahren Anträge auf die Aufgabe des kirchlichen Gebrauchs des Athanasianums gestellt waren, — „der Geschichte des Documents keine Rücksicht schenkte und sich zu der Ansicht verstand, daß dasselbe ein Glaubensbekenntnis („a Creed and a Confession") sei, und nicht, wie ich historisch bewiesen zu haben glaube, eine Abhandlung oder eine Predigt. Wenn wir uns damit begnügen, dasselbe als eine Ansprache an eine Gemeinde anzusehen, die eine Unterweisung in den Wahrheiten des christlichen Glaubens giebt, so steht jeder Satz an seinem rechten Orte: wir haben Einleitung, Thema, Ausführung, Anwendung; und die warnenden Sätze werden nothwendig auf diejenigen beschränkt, welche sie hören. Aber wenn an uns der Anspruch erhoben wird, das Ganze als unsern Glauben zu bekennen und vor Gott, Engeln und Menschen auszusprechen, nicht daß wir so und so glauben, sondern daß dies oder jenes nothwendig oder wahr sei, und dafür unsere Gründe anzugeben (wie wir es in der 5. und der 30. Clausel thun), so erscheint mir das als ein peinlicher, ja schauriger Act unnöthiger Anmaßung. Dies ist mein Einwand gegen die gegenwärtige Form; und in der Erhebung desselben vereinigten sich fast 3000 Geistliche (der Church of England)." Aber die Petition fand bei der Stimmung der Führer der herrschenden kirchlichen Schule keine Berücksichtigung. Und „wenn die Vertreter dieser englischen Eigen-

thümlichkeit (des Ersatzes des Apostolicums durch das Athanasianum) die Wahrheit der Schlußformeln, welche die fides aufnöthigen, aufrecht erhalten hätten, könnten wir ihnen vielleicht nachgeben; aber sie thaten es nicht; von einigen wurde das Argument des bisherigen Gebrauchs vorgebracht; von anderen die gewissen ausgezeichneten Persönlichkeiten schuldige Achtung betont, von wenigen aber die wörtliche Wahrheit der Bestimmungen aufrecht erhalten. Es wird gesagt, daß der Einwand gegen die Recitation des Quicunque in der That nichts anderes sei als ein Einwand gegen die christlichen Dogmen selbst. Das Wort „Dogmen" ist doppelsinnig: hier gebraucht bezeichnet es, vermuthe ich recht, die Grundthatsachen unseres Glaubens, in formellen, wissenschaftlichen Bestimmungen niedergelegt. Ich kann die Schwierigkeit recht gut verstehen; aber ich leugne, daß ein Einwand gegen die Recitation dogmatischer Sätze als identisch angesehen werden darf mit einem Einwande gegen die Bestimmungen selbst. Es ist unsagbar peinlich, diese dürren Knochen der Theologie an Tagen wie Weihnachten und Ostern vorgesetzt zu bekommen, an denen man seine ganze Seele sich ausströmen lassen möchte in den einfältigen Herzensdank für die Gaben Gottes, die wir an diesen Tagen feiern. Die Dogmen des Quicunque sind für den wissenschaftlichen Theologen: die biblische Offenbarung des Vaters, Sohnes und Geistes für jeden Christenmenschen." So sind die Swainson'schen Schlußworte (p. 527—529); sie enthalten in deutlichen Zügen die Stellung, die der Verf. in dem seit einigen Jahren entbrannten Kampfe um den cultischen Fortgebrauch des Athanasianums innerhalb der englischen Hochkirche genommen, und in ihrem ersten Theile auch in durchsichtiger Weise das Resultat seiner Forschungen über das Athanasianum. Abgesehen von diesen Schlußworten, die freilich auf den Geist und die Wünsche, mit denen die Untersuchung geführt sein mag, einen Schlagschatten werfen, verschmäht Swainson in seinem Buche alles Polemische und läßt sich durch die Aussicht auf den billigen Ruhm agitatorischen Vorkämpferthums in dem wissenschaftlichen Ernste seiner Arbeit nicht beirren. Denn in der That haben wir in dem vorliegendem Werke das Tüchtigste, was seit Jahren in England über den Gegenstand geschrieben worden ist, wenn auch noch nicht „das" Buch über die Symbole, wie ein enthusiasmirter Recensent dasselbe in dem Athenaeum (8. Mai 1875) nennt. Denn noch sind wesentliche Mängel vorhanden, für deren Remedur auch die Engländer einen Schriftsteller und Gelehrten der Zukunft zu erwarten haben. — Swainson hat sich seine Arbeit schwer werden, sie sich viel Sorgfalt, Fleiß, Reisen, Opfer an Geld und Zeit kosten lassen, alles um der — gewiß auch werthvollen — Genugthuung willen, das vollständigste, vielleicht auch das gesichtetste Material für die einschlagenden Untersuchungen gegeben zu haben. Denn er hat nach der Vorrede nicht nur die Beihülfe der tüchtigsten englischen Gelehrten, Theologen, Philologen, Paläographen, Bibliothekare rc. gehabt, sondern es haben ihm auch fast alle bedeutenden Bibliotheken des Continents (Paris, Rom, Mailand, Venedig, Amsterdam, Wien rc.), sowie Englands (Oxford, Cambridge, Dublin rc.) Material geliefert. Und dem entsprechend liegt nun auch der Werth des Buches in der Zusammenstellung des ziemlich vollständigen Quellenmaterials. Zwar sind Einzeluntersuchungen über Apostolicum, Nicenum und namentlich das Athanasianum in den letzten Jahren in England häufig gewesen (ich erinnere nur an Ffoulkes: Age, Aim and Authorship of the Ath. Creed; id.: the Ath. Creed, reconsidered, 1871; id.: the Athan. Creed, by whom written

and by whom published. 1872. — The Utrecht Psalter, Reports addr. to the Trust. of Brit. Mus. 1874. — Further Report on the Utr. Psalter by Sir T. D. Hardy. — Crit. Hist. of the Ath. Creed by Waterland, Oxford. Ausg. v. 1870; — The Ath. Creed with spec. refer. to the damnat. claus. by Ommaney, 1870. — J. S. Brewer: the Ath. Creed, vindic. from obiect. etc. 1871), aber noch keine hat mit gleich großer Gründlichkeit, umfassender Gelehrsamkeit und unparteiischer Aufstellung der Streitfragen ihren Gegenstand bearbeitet. Für den Charakter der wissenschaftlichen Arbeit Englands ist die prominente Stelle, an welcher, und die nachdrückliche Art, mit welcher Swainson grade den letztgenannten Vorzug seines Werkes hervorhebt, in ganz besonderer Weise bezeichnend. Er sagt p. 5: „Ich will den Versuch machen, mich davor zu hüten, daß ich die in den Bereich meiner Untersuchungen gekommenen Zeugnisse in irgend welchem Grade parteiisch oder ungenau wiedergebe, — Manipulationen dieser Art fallen immer auf die Person oder Partei, welche sie unternimmt, zurück — und diejenigen haben sicherlich wenig von der Geschichte der Vergangenheit gelernt, welche nicht bemerkt haben, daß die „Lüge selbst um Gottes willen" unter Seine schärfste Misbilligung fällt. Die Unterdrückung, oder noch mehr, die Fälschung des Beweismaterials auf seiten der Vertreter einer besonderen Ansicht oder eines Dogma's ist einer der klarsten Beweise, daß die schuldigen Theile wenig Vertrauen in die Wahrheit ihrer Meinung, wenig Glauben an eine sittliche, von Gott bedingte Weltordnung haben. Und solches Gebahren giebt dem Gegner jedesmal besonderen Muth. Zu meinem Bedauern werde ich im Laufe meiner Untersuchung genöthigt sein, von einigen bedauerlichen Fällen solcher Unterdrückung und Fälschung in neueren Veröffentlichungen Act zu nehmen." Es muß constatirt werden, daß Swainson durch sein ganzes weitschichtiges Buch hin von diesem Impulse einer kräftigen, sittlich-wissenschaftlichen Entrüstung getragen wird. — Die Methode jedoch bleibt hinter diesen genannten Vorzügen zurück; es braucht dabei nur auf die Unterbrechungen, welche die Untersuchung der leitenden Frage erleidet, hingewiesen zu werden; in dem Gewebe der ausführlichen Einzeluntersuchungen, die sich oft über viele Seiten hin verbreiten, geht der Faden häufig verloren, das Interesse wendet sich einem anderen Probleme zu, und das gewonnene Resultat schwindet einem unter der Masse des scheinbar entgegenstehenden Materials, sowie dieses in's Gefecht geführt wird, wieder unter den Händen. Der Vorzug der inneren Beweisgründe vor der äußeren „Evidenz" ist allerdings überall vorausgesetzt, aber an den schwachen Punkten der Untersuchungen sieht man sich verschiedene Male vergeblich nach dem einen wie nach dem anderen um. — Eine gedrängte Inhaltsangabe möge diese Gedanken begründen. Die Voruntersuchung über die Begriffe regula fidei, symbolum, canon und ihre Unterscheidungen und Umfang (p. 7 ff., c. I.) leitet das Werk ein; es werden sodann erwähnt die ältesten Taufbekenntnisse, als die Superstructuren biblischer Grundlagen (vgl. Joh. 1, 49; 6, 68. 69; Act. 16, 31; 1 Tim. 3, 16; 1 Joh. 4, 2; zc.), die Taufformeln Cyrill's, Irenäus', Tertullian's, Cyprian's, Ambrosius', auch einige altdeutsche (p. 22) — nach Cod. Pal. 577 in folgender Fassung:

„gelobistu in got al^mehtigan fadaer
ec gelobo in got al^mehtigan fadaer
gelobistu in crist gotes suno
ec gelobo etc.

gelobistu in halogan gast
ec gelobo in halogan gasto";

neben dieser alt-niederdeutschen druckt Swainson von Maßmann: „Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens- &c. Formeln vom 8.—12. Jahrhundert" noch eine alt-hochdeutsche in dieser Fassung ab:

„Galaubistu heiligan geist ih. g.
Galaubistu heinan gott almachtigon in Thrinissi in diu einissi, ih. g.
Galaubistu heiliga godes chirichon ih. g.
Galaubistu thuruch taufoonga (wahrscheinlich taufunga) suntheno farlaznissi, ih. g."

Hierauf folgt der Haupttheil des Buches, die historischen Untersuchungen über das Nicänum, Apostolicum und Athanasianum.

Auch das Nicänum (c. 6, §§ 4—7) hat seine Grundlage in einer den Täuflingen vorzulegenden Glaubensregel; die Bestimmungen des nicänischen Concils sind nicht als ein symbolum anzusehen, obgleich ihre erste Fassung auf Grund zweier Briefe des Athanasius (p. 67—70) auch dessen Anerkennung hat. Ueber den muthmaßlichen, event. historischen Verfasser des Documentes findet sich keine Auskunft, dagegen wird in breiter Ausführlichkeit die Geschichte seiner Auslegungen und Erweiterungen, die Einführung in die Liturgie und sein Gebrauch in Deutschland im 9. Jahrh. durch C. 7—12 hindurchgeführt*). — Die Geschichte des „latin or roman creed", des Apostolicums, folgt C. 13—14, also auf verhältnismäßig beschränktem Raume (kaum 18 Seiten). Hier findet im Gegensatz zum Nicänum eine erkennbare, durch verschiedene Phasen hindurchgehende Entwicklung nicht statt: das vollständigste historische Dunkel begleitet dieselbe, weder von einer conciliarischen Besprechung und Sanction des Ganzen, noch von einer muthmaßlichen Autorschaft der einzelnen Bestimmungen und seiner Aufnahme in die Einzelkirchen kann die Rede sein, so daß noch auf dem Florentiner Concil der Vertreter der

*) An das Nicänum knüpft, von dem in Schrift und Tradition untersuchten Gebrauche des Namens μονογενὴς ϑεὸς ausgehend, eine Studie Dr. Hort's über das Constantinopolitanum an (Two Dissertations: I. On ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΘΕΟΣ in Scripture & Tradition. II. On the Constantinopolitan Creed & other Eastern Creeds in the IV. cent. By F. J. A. Hort, D. D. Cambridge & London, Macmillan & Co., 1876). Verfasser sieht in demselben nicht eine Ueberarbeitung des ersten Nicänums, sondern eine Weiterbildung dogmatischer Sätze, die einer jerusalemischen fides (des Bischofs Cyrill) angehören; denn der 1. Theil des Constantinopolitanum stimmt ausschließlich mit diesem Hierosolymitanum, während sein 2. Theil beiden, dem Constant. und Hierosol., angehört, und der 3. Theil eine Neubildung ist. Diese beschränkte Uebereinstimmung zwischen beiden Schriftstücken, für die vielmehr in der Rücksicht auf die damals kämpfenden kirchlichen Parteien der Grund zu suchen ist, erscheint doch nur als ein äußerst schwacher Nothbehelf zur Stützung der aufgestellten Ansicht; und die Existenz dieser speciell cyrillischen fides tritt um so mehr in Frage, als der Bischof von Jerusalem in einem Briefe (cf. Swainson [Nro. 1] p. 96) ausdrücklich erklärt, daß er nicht ein einziges Wort im Nicänum verändert wünsche, weil der Geist Gottes in jener Versammlung durch die Väter gesprochen habe. Swainson stellt die Identität des von Aëtius auf der Synode von 451 erwähnten Credo der 150 Väter zu Constantinopel (381) mit der fides im Ancorate des Bischofs Epiphanius auf, weil beide bis auf 2 Abweichungen vollständig übereinstimmen (p. 92 u. 94) und scheint in der Begründung seiner Ansicht den Vorzug vor der übrigens mit vielem Scharfsinn gearbeiteten Studie Dr. Hort's in Anspruch nehmen zu dürfen.

östlichen Kirchen erklären durfte: ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε εἴχομεν τὸ σύμβολον τῶν Ἀποστόλων (cf. p. 154 not. 1). Die vorhandenen griechischen Fassungen des Bekenntnisses werden an derselben Stelle „modernen Ursprunges" genannt, wobei aber eine Auseinandersetzung mit dem ohne Zweifel dem 9. Jahrh. angehörenden MS. Brit. Mus. Galba, A. XVIII und 2 bereits von Caspari („Ungedruckte Quellen" ꝛc. I p. VIII u. 237) genannten griechischen Versionen, sowie endlich dem Usher'schen MS. (Cambridge, Corp. Christi Coll.), das den griechischen Text in lateinischen Lettern giebt, unterbleibt. Als Verfasser, oder wenigstens als den Feststeller des endgültigen Textes sieht Swainson auf Grund des Briefes des Marcellus von Ancyra an Julius den ersteren an; dieser habe „seine orientalischen Kenntnisse auf die occidentale Denkweise wirken lassen und die im Westen verstreuten Bekenntnisse, den Hauptinhalt der verschiedenen regulae fidei, nach Art des nicänischen Credo angeordnet"; und vielleicht sei „die bestimmte Erwähnung der Beziehungen zwischen unserm HErrn einerseits und Gott dem Vater und dem heiligen Geist andererseits von ihm mitaufgenommen worden, um die gegen ihn gebrachten Vorwürfe des Sabellianismus zurückzuweisen" (p. 157). Diese Hypothese des Verfassers, daß „das Document wirklich eine Composition (composition — I use the word carefully, σύνθεμα)" des Marcellus sei, tritt ausdrücklich und erwähntermaßen der Ffoulkes'schen und Heurtley'schen entgegen, ohne daß der Versuch gemacht wird, sich mit beiden, namentlich der Heurtley'schen, die eine Identität dieses marcellischen Documentes mit dem alten Credo der Kirche von Rom behauptet, auseinanderzusetzen. Seine abschlüßliche Fassung hat das Apostolicum in Gallien gefunden, dem sämmtliche unterscheidende Einzelbestimmungen angehören und von wo aus seit der Mitte des 8. Jahrhunderts sich die vervollständigte Form durch das Medium der zahlreichen Psalter nach allen Seiten hin ausbreitete (p. 170). Untersuchungen über Ausbreitung, den liturgischen Gebrauch des Apostolicums, seinen Uebergang in die Tauf- und Ordinationspraxis beschließen den Abschnitt über das Symbol des occidentalen Christenthums (c. 13—15).

Die relativ höchste Meisterschaft des Verfassers, in den Umrissen sowohl als in der Einzelausführung, tritt uns aber erst in den folgenden 27 Capiteln entgegen, welche das Quicunque behandeln. Auf diesem Gebiete ist Swainson seit Jahren zu Hause (The Ath. Creed and its usage etc., 1870; Letter to Guardian, Mz. 20, 1871; Plea for time etc. 1873; Further Investigations on the origin and obj. of Ath. Cr. 1874; sämmtlich von Swainson), sodaß ihm die daraus resultirende Erfahrung auch zu einer bessern Vertheilung seines Materials verhilft; seine Bekanntschaft mit den einschlagenden MSS. wird vielleicht von keinem Gelehrten getheilt, wenn andere ihn auch in der genialen Ausnutzung derselben übertreffen mögen. Der sehr ausführlichen Darstellung kann Referent, wie er es in der Jen. Lit.-Zeit. 1877, Nro. 21, von einem andern Gesichtspuncte aus gethan, im Einzelnen nicht folgen; es mögen deshalb nur die Resultate der Einzeluntersuchungen eine Stelle finden.

„In seiner gegenwärtigen Form war das Quicunque vor den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts nicht bekannt", dieses Resultat seiner Arbeit stellt Swainson voran (p. 195); in dem darauf folgenden Erweise der Richtigkeit desselben knüpft Verfasser zunächst an die Arbeiten von G. J. Voß (de trib. symbol. 1642) und Bischof Usher (de symb. Romano 1647, vol. VII f. ges. Werke) an und versucht das Alter sämmtlicher zunächst in Frage kommender MSS. (so besonders des von

Prof. Westwood im Herbst 1871 neu entdeckten sog. „Utrecht Psalter", Brit. Mus. Cotton, Claud. C., VII) seiner Hypothese entsprechend tiefer herabzurücken. Wir werden sehen, daß ihm dieser Versuch nicht gelungen. Was den Ursprung des Credo anbetrifft, so weisen dessen Trinitätsbestimmungen auf Augustin (de trinitate) und Philastrius von Brescia, einen italienischen Bischof, zurück; die p. 210—212 befindliche Zusammenstellung der Sätze aus Augustin's de trinitate mit den entsprechenden des Quicunque scheinen Swainson's Schluß zu rechtfertigen, „daß das Document einem großen Theile nach aus augustinischen Gedanken und Worten besteht". Von gleichem Einfluß ist Vincentius von Lerinum (in seinem Commonitorium) auf dasselbe geworden, so daß sich „in sämmtlichen Clauseln die Einflüsse dieser beiden Lehrer nachweisen lassen"; der Nachweis wird auch annähernd S. 226 geführt. Nach ausführlichen Untersuchungen über eine ungemein große Anzahl von Einzeldocumenten privaten und öffentlichen Charakters (p. 253—380) (Credos, Canons, regulae fidei, Einzelconfessionen, Ordinationsgelübden, Erlassen von östlichen und westlichen Synoden, Predigten, Andachtsbüchern, Psalmen rc.), die des Verfassers wahrhaft staunenswerthe Bekanntschaft mit der einschlagenden Literatur beweisen, kommt er zu dem weiteren Schlusse, „daß das Quicunque als Werk des Athanasius innerhalb 25 Jahre vor oder nach dem Tode Karl's des Großen bekannt wurde"; es blieben also nur die Fragen: Von wem, wo und — genauer — wann wurde das Document verfaßt? ad 1 wird zunächst bemerkt, daß „es sicherlich eine Fälschung war"; „daß die Production dieses Werkes unter dem Namen des Athanasius ein beabsichtigter und überlegter Versuch zur Täuschung war, kann kein Verständiger in Frage ziehen; sie war analog derjenigen der falschen Decretalien" (p. 380—381). Wer aber der Fälscher gewesen, bleibt unklar. Frei vom Verdachte bleiben Paulinus von Aquileja (gegen Ffoulkes) (c. 27), ebenso Alcuin und Karl der Große, welche wenigstens bis 804 nichts von dem Quicunque als einem Ganzen wußten. ad 2 wird die bekannte Gieseler'sche Hypothese (c. 26) in durchaus ungenügender Weise zurückgewiesen und als Ort der Entstehung (p. 448) die Diöcese von Reims in Anspruch genommen, wo „das Quicunque zwischen den Jahren 860—870 vollendet wurde"; denn es sei beweiskräftiges Material vorhanden, nach welchem es Karl dem Kahlen 869 bekannt war, obgleich Hincmar von Reims es in seiner vollständigen jetzigen Gestalt (868) nicht kannte (p. 485). Mit seinem Abschlusse aber „wurde es „at once" dem großen Patriarchen von Alexandria zugesprochen und verdrängte damit alle gleichzeitigen, wortreichen Compositionen des Paulinus, Karl's des Großen und der Concilien" (p. 448). Die Besprechung, resp. Beseitigung der entgegenstehenden MSS., die Auslegungen und Uebersetzungen des Quicunque, sowie die Geschichte desselben vom 12. Jahrh. bis zur Gegenwart füllen die letzten Capitel des Buches.

Soviel vom Inhalt des gelehrten Werkes; unanfechtbar erscheint das gewonnene Resultat keineswegs. Man muß sagen, daß Swainson den autoritativen Werth der MSS., sofern sie seinen Zwecken nicht entsprechen, unterschätzt. Fassen wir z. B. die MSS. Vat. Pal. 574, Lat. Par. 1451 und 3848, B, sowie namentlich den Utrecht Psalter und das schöne Psalmbuch in Wien, Denis I. XXVIII in's Auge, welche das Quicunque als die fides St. Athanasii enthalten, so muß man es mindestens sorglose Unterschätzung nennen, wenn Swainson den Widerspruch dieser MSS. gegen seine Ansicht damit zu beseitigen sucht, daß er (p. 449)

sich gegen die Autorität zweier Gelehrten wie Reifferscheidt (Swainson schreibt Rifferscheidt) und Maassen auf die zu erwartende Entscheidung einer noch zu bildenden paläographischen Gesellschaft beruft; „in a few years it is to be hoped that the labours of our Palaeographic Society will give its members materials to form their judgment on a surer basis“; oder wenn er in der Fixirung des Wiener MS. sich Lambecius und Denis gegenüber auf einen Privatbrief eines — ungenannten — Wiener Bibliothekars beruft, der in den im MS. befindlichen Namen nicht Karl den Großen und Hadrian I., sondern Karl den Kahlen und Hadrian II. findet, die ältere Annahme aber für „eine Mythe und für unwahr“ erklärt. Die Achtung gegen die Wiener Autorität wird gewiß nicht verletzt, wenn man ein derartiges Beseitigen entgegenstehender Schwierigkeiten einen wissenschaftlichen Beweis zu nennen ansteht. Aehnliches muß auch von dem bekannten Canon von Autun gesagt werden, dessen vollwichtiger Werth für die entgegenstehende Annahme durch eine flüchtige Verbindung des Ausdrucks fides S. Athanasii, nicht mit dem Quicunque, sondern der gleichfalls Athanasius zugeschriebenen professio fidei (bei Vigilius de trinit. lib. 9) hinwegargumentirt wird. Denn es findet sich nicht nur diese professio fidei niemals unter dem Namen fides St. Athanasii, während dieser Name für das Athanasium gewöhnlich ist, sondern es ist auch jene unbedeutende professio fidei als Recitationsstoff für den Klerus, wie die einfachen Worte des Documentes sie bezeichnen, nicht nachweisbar.

2) Ommaney tritt nach dieser Richtung hin den Swainson'schen Aufstellungen in seinem „Postscript“ noch weiter entgegen. Sein Buch befand sich während der Veröffentlichung von Nr. 1 noch unter der Presse, sodaß es nur in jenem Anhange zur Bestreitung der neuesten Phase in der Swainson'schen Ansicht kommen konnte, während sein Haupttheil sich mit der Bekämpfung der früheren Ansicht Swainson's und derjenigen von Ffoulkes beschäftigt. Der Verfasser, ein englischer Landgeistlicher, dessen Buch von einer nicht gewöhnlichen Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn zeugt, geräth in seinem Widerstande gegen die Ffoulkes'schen und Swainson'schen Angriffe auf das Athanasianum fast in eine schmerzliche Bewegung, ohne daß man sagen dürfte, daß im Verlaufe seiner Arbeit, namentlich dem polemischen Theile dieser Factor denjenigen des rein verstandesmäßigen Denkens wesentlich beeinträchtigte. — Nach Ffoulkes (The Athan. Creed reconsidered, Ende 1871) war das Quicunque eine Compilation des Erzbischofs Paulinus von Aquileja aus dem Jahre 800 und wurde von Karl dem Großen, Alcuin und Paulinus der occidentalen Welt als echtes Werk des Athanasius aufgedrängt. Diese Fälschungshypothese ist nach Ommaney unbegründet — und den Erweis dieser seiner Behauptung sieht Ommaney als wesentlich an, während die Bekämpfung der — früheren — Swainson'schen Ansicht ihm als weniger wichtig erscheint. — Unbegründet aber ist sie mit Rücksicht a) auf die Persönlichkeit der Fälscher, welche nach der bisherigen Construction der Geschichte als unbescholtene, makellose Charaktere galten und deren Betheiligung an einem derartigen Betruge und an der Verbreitung dessen, „was sie selbst als Betrug und Lüge erkannt hatten“, als höchst unwahrscheinlich gelten muß (p. 7); b) mit Rücksicht auf die obwaltenden Beweggründe: Karl der Große — der 3. Hauptfälscher — habe durch Aufstellung abweichender Symbole die politische Grenzscheide der östlichen und westlichen Reiche durch eine religiöse stärken wollen; dagegen

-sprechen (p. 32—34) seine unausgesetzten Bemühungen um die Herstellung friedlicher, ja verwandtschaftlicher Beziehungen zwischen beiden Häusern; c) mit Rücksicht auf innere Gründe. Nach p. 56—69 sind aber weder Sprache noch Lehre des Quicunque diejenigen des Paulinus, und die Autoritäten für Ffoulkes' Ansicht, namentlich aus dem 9. Jahrhundert selbst (cf. Theodulf v. Orleans und Agobard v. Lyon, die als unbedingte Mitwisser der Fälschung angesehen werden mußten), fehlen, gegen welche Einwände nur geltend zu machen wäre, daß der eine höchst subjectiv ist, der andere alles Gewicht auf die zweifelhafte argumentatio e silentio legt. Weiter aber erweist Ommaney die Hinfälligkeit der positiven Begründung der gegnerischen Ansicht bis zu dem Grade (p. 92—95), daß er (p. 121) zu dem Schlusse sich berechtigt glaubt, daß bei Ffoulkes „an die Stelle der Thatsachen die Conjectur, des Beweises die Behauptung, der Geschichte die Phantasie getreten sei." — Ebenso ist die frühere Ansicht Swainson's, die wenigstens zur Fälschung noch nicht gekommen, unhaltbar (ich verweise, da nach Aenderung des Angriffsobjects in Folge der Veröffentlichung von Nr. 1 die einschlagende Polemik nicht mehr von besonderem Interesse ist, auf die hierhergehörigen Seiten 122—316). Im Schlußcapitel (p. 317—339) findet Ommaney Platz zur Aufstellung und Begründung seiner eigenen Ansicht: äußere Beweisgründe (die MSS. von Saint Germain, das Colbertine MS., der Wiener Psalter, Canon von Autun, und das Ambros. MS., p. 319—320) befürworten einen Ursprung aus — spätestens — dem 6. Jahrhundert, innere — ausschließlich auf das argumentum e silentio sich gründende — setzen seine Abfassung noch vor das Jahr 431; der Verfasser des Symbols bleibt ungewiß. Das Postscript, der Angriff auf die neueste Gestalt der Swainson'schen Ansicht, betont noch einmal den historischen Werth der in den Kampf gebrachten MSS.; die Art, wie der Verfasser von Nr. 1 sich von dem Gewichte ihrer Autorität los zu machen versucht, bezeichnet Ommaney mit „a clumsy attempt to get rid of the difficulty" (cf. dazu namentlich p. 447 die Behandlung der bei Theodulf, Aeneas v. Paris und Ratramnus vorkommenden Clauseln 21—23), und die vielfachen Ungenauigkeiten in der Behandlung des Hincmar'schen Documentes (Nro. 1, p. 447—448) werden im Einzelnen nachgewiesen. Schließlich erweist sich auch die positive Begründung der Swainson'schen Ansicht als hinfällig; gegen die geschlossene Phalanx der MSS. (Louvre 13159; Vat. Pal. 574; Paris, Lat. 1451 und 3848, B; das St. Germain MS. Montfauc. 257; Paris, Regius 4908 und Mailand, Ambros. O, 212) findet Ommaney seinen Gegner vollständig entwaffnet und vermeint darin das Recht zu finden, dessen Hypothese mit dem starken Ausdrucke „absurd and not supported by a shadow of proof" bezeichnen zu können (p. 376—377). — Man kann es ihm nicht absprechen, daß er in den Beseitigungen der Swainson'schen Positionen seinen Scharfsinn zumeist mit Glück anwendet (cf. z. B. p. 360 und 361, wo er die Haltlosigkeit des Swainson'schen Schlußsatzes aufdeckt, daß das Quicunque zwischen 860 und 870 in der Nähe von Reims vollendet wurde, aber Hincmar, dem Erzbischofe dieser Diöcese um 868 oder 869, dem Todesjahre Gottschalk's, unbekannt geblieben sein soll (cf. Nro. 1, p. 421 u. 435); ferner p. 365, 367—368, 374—375); aber dem Swainson'schen — ich möchte fast sagen, den meisten, selbst besseren englischen Schriftstellern eigenthümlichen — Fehler, durch die erdrückende Masse der Einzeluntersuchungen, der Excurse ꝛc. das Interesse für die Hauptfrage zu beeinträchtigen, verfällt auch Ommaney. Sein Buch ist bei alledem nicht ohne

Werth, wenn auch seine Bedeutung in ungleich höherem Maße in der Negation, der Bekämpfung der gegnerischen Ansichten liegt; die Begründung der eigenen Hypothese (Ommaney's) erscheint Referent als durchaus mangelhaft; der gute Wille, die sittliche Erregung und die gemüthliche Entrüstung über die Angriffe auf liebgewordene Güter ersetzen eben nicht die durch keine Rücksicht gestörte, nenne man sie kalte, verstandesmäßige Geistesarbeit, die in strenger Abwägung des Grundes und Gegengrundes ganz allein zur Auffindung und Stützung der historischen Wahrheit geschickt erscheint.

Die beiden Preisarbeiten über das Athanasium, die im vergangenen Jahre in den Buchhandel kamen (Two Price Essays on the Disuse of the Athanasian Creed in the Services of the Church of England. By Charles Pebody and Courtney Stanhope Kenny, L. L. B. London, Williams & Norgate, 1876), dienen nur der Tagespolemik in dem gegenwärtig in den kirchlichen Kreisen Englands geführten Kampfe um den fortgesetzten cultischen Gebrauch des Athanasianums und sind ohne wissenschaftlichen Werth.

Dresden. Rudolf Buddensieg.

Friedrich Harms, Die Philosophie seit Kant. Berlin, Grieben, 1876. 8. XV, 603 S.

Diese Arbeit des verdienten Verfassers ist eine höchst erfreuliche Erscheinung in der philosophischen Literatur. Sie giebt eine Darstellung der Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant und so sehr sie betont, daß mit Kant eine neue Entwickelung der Philosophie begonnen habe, so wenig stimmt sie in das fast zur Mode gewordene Feldgeschrei ein, daß man völlig zu Kant zurückgehen müsse, das zum Theil, wie der Verfasser ganz richtig bemerkt, von solchen erhoben wird, denen nur einzelne Ausschnitte aus der Kritik der reinen Vernunft bekannt sein dürften. Soll doch selbst Kant noch als Patron des Materialismus verwendet werden! Mit Recht zeigt der Verfasser, daß man bei der Kantischen Philosophie nicht habe stehen bleiben können, daß die Nachfolger Kant's, Fichte, Schelling, Hegel, ein Recht hatten, über Kant hinauszugehen. Er stimmt nicht in die gegenwärtig so häufige blinde Mißachtung der absoluten Philosophie ein, von der nach des Verfassers Meinung eine Fülle von Gedanken stammt, welche jetzt gerade in das Bewußtsein der empirischen Wissenschaften übergegangen seien und hier ihre Wirkung noch weiter ausüben. Die Auffassung der Geschichte der Philosophie von Harms stimmt den großen Zügen nach mit der von Ritter wesentlich überein, womit natürlich nicht ausgeschlossen sein soll, daß der Verfasser eine Fülle origineller Blicke in die Entwickelung der deutschen Philosophie gethan hat. Er unterscheidet eine christliche und eine vorchristliche Philosophie. Das Christenthum, meint er, habe für die drei Hauptzweige der Philosophie neue Probleme gestellt, welche im Kreise der christlichen Philosophie fortan immer auf's Neue verhandelt werden: für die Erkenntnislehre das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen, für die Metaphysik das Problem der Schöpfung, welches den Emanatismus, dem der Pessimismus verwandt sei, wie das Evolutionssystem, dem der Optimismus entspreche, gleichmäßig auszuschließen suche; endlich für die Ethik das Problem einer Philosophie der Geschichte. In der Entwickelung der christlichen Philosophie wird das einseitige Vorherrschen der Theologie im Mittelalter

der neueren Zeit gegenübergestellt, in welcher nach der kurzen Herrschaft der Philologie der Drang nach Unabhängigkeit von den Hellenen sich in der Entfaltung einer unter dem Einfluß der Naturwissenschaften stehenden Philosophie Luft machte, die in eine doppelte Richtung, in eine einseitig sensualistisch inductive und eine rationell mathematische sich theilt. Der Verfasser hebt mit Recht hervor, wie der Empirismus durch Locke zum Sensualismus umgewandelt in der Hume'schen Skepsis geendet habe (42), was auch E. Pfleiderer in seiner Schrift über Hume, Empirismus und Skepsis, lichtvoll dargethan hat. Der Verfasser bestreitet nicht das Recht der Induction für die empirischen Wissenschaften. Nur sollen sie nicht „in die Einseitigkeit verfallen, jedes speculative Verfahren und alle rationalen Wahrheiten zu verwerfen. Denn in dieser Polemik hat der Sensualismus seine Wurzel, aus der eine Schlingpflanze entsteht, die alle intellectuelle Erkenntnis ertödtet und auf ein bloßes Empfinden reducirt" (43). Als das Hauptverdienst dieser Zeit sieht der Verfasser das Hervorbringen der mechanischen Naturwissenschaft an, welche von dem Naturalismus verschieden sei und auf der Kartesianischen qualitativen Unterscheidung zwischen Geist und Körper beruhe (45 f.), während das Alterthum Körper und Geist nur gradweise unterscheide. Es zeige sich das Streben nach allgemeinen Gesetzen für die Körperwelt und die Annahme, daß alle Veränderungen in allen Zuständen des Körpers auf äußeren Ursachen beruhen. Die mechanische Naturwissenschaft sei zu unterscheiden von dem Naturalismus der neueren Philosophie in ihren beiden Richtungen des Empirismus und Rationalismus, die die mechanische Ansicht, die für die Körperwelt berechtigt sei, auf das ethische Leben des Geistes übertragen. In dieser Periode trete gegenüber der Physik und Erkenntnistheorie die Ethik völlig zurück; es werden nur einzelne ethische Disciplinen und diese von einer naturalistischen Basis aus behandelt. Ein ethisches System gebe es nicht; der Verfasser läßt auch das Spinozische nicht als solches gelten, da es keinen freien Willen kenne. Es soll in dieser Periode sich das Streben nach einer Universalmethode für alle Wissenschaften zeigen und dem entsprechend sich einseitiger Dogmatismus geltend machen, der den Skepticismus zur Seite hat, einmal der Dogmatismus mathematisch-rationeller Art, der sich dann in seinem Verlaufe skeptisch gegen die Sinnenerkenntnis verhält (128 f.), besonders bei Leibnitz, der die Erkenntnis der Sinne nur für verworrene Vorstellungen gelten läßt, sodann der sensualistische Dogmatismus, der zur Kehrseite den Skepticismus gegen alles nicht sinnliche Erkennen hat. Es soll hier also Skepticismus und Dogmatismus in beiden Anschauungen verbunden sein, weil jede universalistische Bedeutung sich aneignen will, und das sei ein Unterschied gegenüber dem antiken Denken, in welchem Skepsis und Dogmatismus nicht mit einander vereint seien (129). Hier setze nun Kant ein, einmal indem er der bisherigen dogmatisch-skeptischen Philosophie sowohl sensualistischer als mathematischer Art die Kritik entgegensetze und damit sowohl für die Mathematik als auch für die Empirie der Sinne das ihnen eigenthümliche Gebiet auffinde und ihnen die Grenzen bestimme, welche sie daran hindern, Universalwissenschaft zu sein. Nach diesem kritischen Verfahren, welches die Naturwissenschaft wie die Mathematik in ihre Schranken weise, indem die Möglichkeit des Wissens untersucht und deducirt werde, setze Kant das bisher vernachlässigte Gebiet der Ethik wieder in sein Recht. Der Verfasser beschreibt näher, wie Kant zuerst in der Kritik der reinen Vernunft zeige, daß die Mathematik eine apriorische auf die Form der Anschauung be-

schränkte Wissenschaft sei, indem er ihre Möglichkeit durch seine Theorie von Raum und Zeit zu begründen sucht. Eigenthümlich ist die Ansicht des Verfassers, daß nach Kant Raum und Zeit nicht angeborene Anschauungen seien; vielmehr sei „die Receptivität oder die Form des äußeren Sinnes der Grund der Anschauung a priori vom Raum", wie „die Form des inneren Sinnes, die Successivität, der Grund der Anschauung a priori von der Zeit" (147). Durch beide werden erst Erfahrungen möglich. Diese Receptivität und Successivität aber ist nicht etwas bloß Angeborenes, sondern setzt vielmehr eine Thätigkeit des Subjects voraus, welche diese reinen Formen erzeugt, um den Stoff in sie aufzunehmen, ist also etwas ursprünglich Erworbenes (151. 152). Die zweite Frage, mit der sich Kant beschäftigt, ist die, wie ist Naturwissenschaft, d. h. Erkenntnis nothwendiger Naturgesetze, möglich oder wie sind Begriffe möglich, die sich a priori allgemein und nothwendig auf die Gegenstände der Erfahrung beziehen?" (160). Mit dieser Frage habe Kant den Standpunkt der bloß formalen Logik überschritten; er frage vielmehr zugleich, inwiefern durch die Begriffe Gegenstände erkannt werden — seien es Gegenstände der Erfahrung in der transcendentalen Analytik oder Dinge an sich in der Dialektik (161. 162).

Die transcendentale Analytik also beschäftigt sich mit der Frage, wie eine Naturwissenschaft von den Gesetzen aller Gegenstände der Erfahrung möglich ist. In der Art, wie Kant mit der Logik zugleich Metaphysik verbindet, indem er annimmt, daß mit den Begriffen zugleich die Gegenstände erkannt werden, sei die Consequenz enthalten, daß Inhalt und Form des Erkennens aus dem Denken sich gewinnen lasse, daß die gesammte Wirklichkeit aus den allgemeinen und nothwendigen Begriffen des Denkens construirbar sei. Die metaphysische Logik Fichte's und Hegel's folge hiernach aus Kant (291). Es ist bekannt, wie Kant die Kategorien als die Urformen des Denkens ansieht, welche Arten sind, das Mannigfaltige der möglichen Erfahrung zur Einheit zusammenzufassen, wie die Naturwissenschaft sich ihm aus der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erfahrungen unter die zu Schematen umgebildeten Kategorien ergiebt, wie Kant ihre Grenzen dahin bestimmt, daß sie nicht das Ding an sich, nur die sinnliche Erscheinungswelt umfasse, daß also ihre Objectivität nur in dem formalen Sinne Geltung habe, daß sie durch die in ihr zur Verwendung kommenden Begriffe allgemeingültig sei, nicht aber daß sie in ihrem von unserem Empfinden, Anschauen und Denken unabhängigen Ansichsein erkannt werden könne. Harms tadelt an der Kantischen Naturphilosophie, daß er die Empirie nicht genug in ihrer selbstständigen Bedeutung anerkannt habe, daß, wenn er auch bemüht sei, die Anschauungen als eine selbstständige Erkenntnisquelle neben den Begriffen anzuerkennen gegenüber dem bisherigen Rationalismus, für ihn doch im Wesentlichen die Erfahrung nur als Illustrationsmittel der Kategorien gelte (225). Im Einzelnen wird an den naturwissenschaftlichen Grundsätzen Kant's tadelnd hervorgehoben, daß er alle Unterschiede qualitativer Art auf graduelle, extensive und intensive reduciren wolle (180), womit keine selbstständigen Erkenntnisgründe inductiver Art anerkannt seien, da alle sinnlichen Qualitäten ihm nur Grade Einer einzigen Größe seien und damit nahe gelegt sei, von Einem Punkte aus den Inhalt aller Empirie construiren zu wollen. Auch die Kategorien sind nach Harms' Auffassung so wenig angeboren, wie die apriorischen Formen der Anschauung, sie sind vielmehr Producte der Erkenntnisthätigkeit, welche ihr Einigungswerk des Mannigfaltigen voll-

zieht. Sie sind verschiedene Darstellungsformen der Einheit des Bewußtseins, welche sich nur in der Thätigkeit erhält. Da Kant die Formen der Erkenntnisthätigkeit und der ursprünglichen Anschauung nicht weiter ableite, sondern als Facta hinnehme, so gründe sich die allgemeine und nothwendige Erkenntnis auf eine unbegreifliche Thatsache im Menschen (184). Da wir nun aber, abgesehen von unseren Begriffen und Anschauungen, keine Erkenntnis gewinnen können, so isolire Kant hiernach den Menschen und mache ihn zu dem centralen Wesen; dies sei Kant's Anthropologismus, der später bei Hegel noch mehr hervortrete und bei Feuerbach seine Ausbildung erlange. Man wird nicht in Abrede stellen können, daß Kant's Subjectivismus die Welt in ein Spiegelbild des Menschen auflöst. Daran, diese Anschauung völlig durchzuführen, hindert ihn das Ding an sich. Der Verfasser geht auf den Unterschied zwischen der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft bezüglich der Frage nach dem Dinge an sich nicht ein, scheint also der Ansicht zu sein, daß das Ding an sich für Kant stets die Bedeutung einer objectiven Größe gehabt habe.

Bis jetzt war Kant's Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des Wissens nur die, daß wir bloße Erscheinungen zu erkennen vermögen. Er hat die Naturwissenschaft und Mathematik in ihre Grenzen gewiesen, ihre universalistischen Ansprüche beseitigt. Aber die Kernfrage der Kritik der reinen Vernunft sei doch die: Giebt es nicht ein volles Wissen, eine Erkenntnis des Dinges an sich? Es ist bekannt, daß Kant in der transcendentalen Dialektik diese Frage dahin beantwortet hat, daß über die Realität der Ideen, welche die theoretische Vernunft bildet, Nichts ausgesagt werden kann. Harms wirft ihm vor, daß er in der Analytik die Anwendbarkeit der Kategorien willkürlich auf die Schemate der Phantasie reducirt habe, worin ein Residuum des vorkantischen Sensualismus zu finden sei (195). In den Ideen werden diese Begriffe in ihrem ganzen Umfange wiederhergestellt, allerdings so, daß statt der 12 Kategorien nur die 3 der Relation zur Geltung kommen. Allein auch hier hält Kant daran fest, daß die Ideen eines ersten Subjectes, eines absoluten Anfanges aller Dinge, und eines Wesens, das das All der Realität sei, eben nur Ideen seien, die nothwendig gedacht werden müssen, deren Existenz sich aber nicht erweisen lasse, da uns das Kennzeichen der Realität, die Anschauung, fehle. Harms bemerkt mit Recht, daß der sinnliche Schematismus der Kategorien in dieser Kritik nicht maßgebend für ihn sei, da er nicht deshalb unser Wissen von der Realität der Ideen bezweifle, weil uns keine sinnliche Anschauung von ihnen zu Gebote steht, sondern weil wir auch nicht im Besitze einer anderen Art sind, durch die wir die Realität derselben wissen könnten. Von dem Begriff des Seins bemerkt Harms, daß er in der Kategorientafel dreimal auftrete: als Realität, als Subsistenz und als Wirklichkeit. In der Dialektik dagegen habe Kant nicht den Seinsbegriff der Qualität oder der Relation, sondern den letzten der Modalität vor Augen. Hier erkläre er, der Begriff könne uns nur über das „Was“, nicht aber über das „daß“ belehren (ein Satz, der von dem späteren Schelling in dem Unterschied der positiven und negativen Philosophie verwendet worden ist). Hier also wird nur der allgemeine Gedanke festgehalten, daß es überhaupt irgend einer Art, die Realität zu wissen, bedürfe, die über den Begriff hinausgehe, um uns von dem „daß“ des Inhalts der Ideen, das jenseits des Begriffes liege, zu vergewissern. Harms ist mit dieser Meinung Kant's nicht zufrieden. Kant lasse uns hier in einem Zweifel. Denn wenn der

nothwendige Gedanke die Sache nicht so darstelle, wie sie sei, so müssen wir auch an der Wahrheit des Gedankens zweifeln. Die Meinung Kant's, daß die Gottesidee nur regulative Idee sei, sei eine Halbheit, da in dem Maße, als sie zur Erklärung der Welt diene, sie sich als wahr beweisen müsse und also aufhöre, bloße Hypothese zu sein. Ueberhaupt sei der Zweifel Kant's, ob nicht das, was ich erkenne, nur mir so scheine, nicht aber in Wahrheit so sei, in der Isolirung des Menschen von dem Zusammenhang mit der Welt begründet (185) und sei ein unberechtigter Skepticismus. Kant lasse den Satz nicht gelten: wie ich denken muß, so ist es, sondern meine: wie ich denken muß, so erscheinen mir die Dinge. Aber er könne nicht bei dieser Ansicht bleiben. Denn wenn er nicht den Satz wenigstens gelten lasse: wie ich mein Erkenntnisvermögen erkenne, so ist es, so verliere auch der Satz, daß ich nur Erscheinungen kenne, seine Gewißheit (221). Dann hätte man also kein Recht, weder zu sagen, daß wir Erscheinungen erkennen, noch irgend etwas Anderes über die Erkenntnißkraft zu behaupten, da dies unsicher sein würde, wenn wir das Erkenntnisvermögen nicht wie es ist erkennen würden. Die Folge davon würde also ein ausgedehnter Skepticismus sein. Der Kantische Zweifel bezieht sich indeß wesentlich darauf, daß seiner Meinung nach uns ein Organ fehlt, um das Ding an sich zu erkennen, da dazu weder die Ideen, noch die Begriffe, noch die sinnlichen Anschauungen ausreichen. Wie Harms mit Recht hervorhebt, zeigt sich bei ihm, um diesem Mangel abzuhelfen, die Hypothese einer intellectuellen Anschauung, die aber uns versagt sein soll. Das habe die späteren veranlaßt, eine besondere Erkenntnisart zu suchen, um das Ding an sich zu erkennen. Die Hypothese Kant's von der intellectuellen Anschauung werde bei Fichte (264) und Schelling zur Thatsache; Hegel nehme ein absolutes Denken an Stelle des discursiven an, dessen Formen die Bestimmungen der Dinge an sich selber seien; Schopenhauer ergreife durch innere Anschauung den Willen und ebenso sei es mit Herbart's ästhetischer, auf Gefühlen ruhender Erkenntnisweise (187). Nicht minder aber ist deutlich, daß wenn der Intellect das Ding an sich unmittelbar erschauen kann, die Fichte'sche Denkweise, welche allen Skepticismus beseitigt und mit den Begriffen die Gegenstände erfassen will, wie sie sind, die apriorische Constructionsweise ganz nach Obigem (s. o. S. 505) aus der Kantischen Denklinie folgt. Mit Recht betont Harms, daß es verkehrt sei, bei jenem skeptischen Endergebnis der Kantischen Kritik „mit großer Halsstarrigkeit" stehen zu bleiben (227), während Kant selbst die Frage, wie zuverlässige Erkenntnis des Dinges an sich möglich sei, in der Ethik löse. Die sittliche Erfahrung habe bei Kant Realität, die sinnliche Erfahrnng nur die zweifelhafte Realität der Erscheinungen (230, 231). Da Kant die sittliche Erfahrung aber als „Vernunftglauben" bezeichnet, so kann man sagen, daß Kant den Vernunftglauben als die Erkenntnisart ansieht, durch welche wir das Ding an sich erkennen können, ein Glaube, der volle Gewißheit mit sich führen soll, der aber freilich nur für die praktische Seite gilt.

Harms hebt schon als den Kern der Antinomien der Vernunft die Frage nach der Freiheit hervor, in der Ethik sei Kant zur Erkenntniß des Dinges an sich fortgeschritten, da die Freiheit jenseits der Erscheinungswelt ihre Stelle finde. Er rechnet es Kant zum großen Verdienste an, daß er auf die sittliche Forderung zurückgegangen sei gegenüber der Begründung des Sittlichen auf bloße Naturtriebe und im Gegensatz zu dem bloßen Optativ und zu dem bloß ästhetischen Urtheile, das nicht urtheilt, wie etwas sein soll, sondern ob es so, wie es ist,

gefällt, ohne den Impuls zu einer Veränderung zu geben. Es wird dann weiter ausgeführt, wie Kant nicht bloß, wie die naturalistische Periode der Philosophie, einzelne Disciplinen der Ethik behandelt, sondern eine umfassende ethische Weltanschauung gegründet habe, welche nicht nur die Pflichtenlehre, sondern auch das Rechtsgebiet, die Aesthetik und Religion, sowie die Philosophie der Geschichte umfaßt. Man wird dem Verfasser insbesondere Recht geben müssen, wenn er die Kantische Rechtsanschauung, als auf apriorische Forderung gegründet, von dem vorhergehenden Naturrecht gegenüber von Stahl bestimmt will unterschieden wissen.

Kant giebt bekanntlich der praktischen Vernunft den Primat gegenüber der theoretischen, und D. Harms deutet das so, daß nach ihm ein rein theoretisches Erkennen zu keinem Resultate führe, daß man erst wissen könne, wenn man wissen wolle, daß auch die Wissenschaft ein Postulat der praktischen Vernunft sei (250), ein Satz, der von Schleiermacher später verwendet worden ist. Mit Recht betont er ferner, daß der Begriff der praktischen Vernunft bei Kant ein zweideutiger sei, indem sie einerseits handelnde sei sowie die Begründung der Ethik auf den Begriff des kategorischen Imperativs umfasse, andererseits die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit ebenfalls als Postulate der praktischen Vernunft bezeichnet werden, während sie doch nur Postulate sind, welche die theoretische Vernunft im Interesse der praktischen macht (247). In der Kritik der Urtheilskraft hat Kant die Berechtigung der Anwendung des Zweckbegriffes auch auf die Natur, also die Erscheinungswelt, nachzuweisen versucht und gezeigt, wie die Zwecktheorie in einem absoluten Zwecke, nämlich dem ethischen gipfeln müsse. Man könnte erwarten, daß er hier den Zwiespalt zwischen der theoretischen Vernunft, welche nur Erscheinungen erkennt, und der praktischen Vernunft, welche es mit dem Ding an sich zu thun hat, gehoben hätte, indem der ethische Zweck, der sich auch auf die Erscheinungswelt ausdehnen soll, dazu nöthigte, derselben ebenfalls realen Werth zuzuschreiben und sie über die bloße Erscheinung hinauszuheben. Kant hat auch im Gegensatz zu der vorkantischen Philosophie, welche das Leben des Menschen vom Standpunkte der Physik auffaßte, nach D. Harms die ethische Erklärungsart extendirt und eine universelle ethische Weltansicht in der Kritik der Urtheilskraft aufgestellt und in den Dingen eine immanente Zweckmäßigkeit angenommen, daneben aber die Berechtigung der mechanischen Erklärungsart anerkannt (268). Hierin soll nach D. Harms das Wesen der deutschen Philosophie bestehen. Allein trotzdem ist doch diese Anschauung für Kant nicht die allein maßgebende und hat ihn nicht bestimmt, der Natur volle Realität zuzuschreiben; die Natur bleibt ihm Erscheinungswelt, die man subjectiv verschieden betrachten kann, sei es nach mechanischen Gesetzen, oder nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit. Er hat die theoretische und die praktische Vernunft in Zwiespalt gelassen, jene hat es nur mit der Erscheinungswelt zu thun, diese mit dem wahren Sein (282). D. Harms hebt mit Recht hervor, daß Fichte nothwendig über diesen Dualismus hinausgehen mußte, und der Fichte'sche Idealismus die durchaus berechtigte Fortsetzung des Kantischen Kriticismus war, der sich ja selbst schon zum Mittel für die Begründung der Ethik gemacht hatte (288). Aber eben deshalb können wir auch dem Verfasser darin nicht ganz beistimmen, daß in Kant's Ethik der Anthropologismus überwunden sei (229). Es ist doch auch hier die Gefahr der Isolirung der autonomen praktischen Vernunft des Menschen von der übrigen Welt nahe gelegt, da die sittliche Freiheit in apriorischer Höhe verharrt. Wenn

der Mensch auch abhängig ist von der Gesetzgebung der praktischen Vernunft, so giebt er sich doch selbst das Gesetz, da seine praktische Vernunft autonom ist. Auch scheint uns die absolute Autonomie der praktischen Vernunft mit Gottes Absolutheit sich schwer zu vertragen und am Ende dahin zu führen, daß um der praktischen Vernunft des Menschen willen und in deren Dienste Gott angenommen wird. Kant kommt an diesem Punkte in Widersprüche. Uebrigens betont Harms auch, daß Kant's ethisches Princip in der von ihm gegebenen Form zwar genügte zur Bestreitung und Kritik der naturalistischen Ethik (238), aber nicht für die Ausbildung der Ethik selbst. Wir haben in der Schrift über die Principien der Kantischen Ethik des Näheren nachgewiesen, wie einerseits die praktische Vernunft selbstgenügsam in ihrer apriorischen Höhe verharrte und mehr einem Sein, als einem Handeln glich, und andererseits, wo Kant den Versuch macht, ein concretes sittliches Handeln zur Darstellung zu bringen, die sittliche Freiheit sowohl durch den unabänderlichen Naturzusammenhang, als auch dadurch, daß sie es eigentlich nur mit einer Erscheinungswelt zu thun hat, deren wahres Sein uns unbekannt ist, an einem wirklich productiven Handeln verhindert ist. Es war daher von Kantischer Basis aus der Versuch geboten, der praktischen Vernunft ein Feld ihrer Thätigkeit zu verschaffen. Und wenn wir bedenken, daß Kant schon angedeutet hatte, daß der praktischen Vernunft der Primat vor der theoretischen zu geben sei, so können wir uns nicht wundern, wenn bei Fichte der Gegenstand der theoretischen Vernunft Kant's, die Natur, zum bloßen Mittel für die sittliche Thätigkeit gemacht wurde. Das aber war dann am sichersten zu erreichen, wenn die Natur selbst nur als nothwendiges Product der freien Vernunft, deren Wesen absolute Thätigkeit ist, aufgefaßt wurde, damit dieselbe sich selbst in ihrer Thätigkeit entfalten könne. So war die Einheit zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft hergestellt und nicht die Natur eine mit der Freiheit in Zwiespalt befindliche Welt.

Der nothwendige Fortschritt zu dem reinen Idealismus von Kantischer Basis aus, wie er sich unter Beiziehung von Gedanken Lessing's, Herder's und Jacobi's, die Harms vor Kant einer ausführlichen Behandlung unterzieht (58—115. 288—290) in der absoluten Philosophie entwickelt hat, wird von Harms so aufgefaßt, daß Fichte den ethischen, Schelling den physischen, Hegel den logischen Idealismus repräsentire. Und er ist geneigt, den Höhepunkt der Entwickelung in Fichte zu sehen, während er bei Schelling einen theilweisen Rückfall in die vorkantische, naturalistische Periode, und bei Hegel ein Zurückstellen der Ethik gegenüber dem bloß formalen Denken wahrzunehmen glaubt. Als Opposition gegen die absolute Philosophie wird dann einmal das Aufblühen der empirischen Wissenschaften, dann aber vor Allem Schleiermacher, Herbart und in einer Weise Schopenhauer aufgefaßt, wie das auch von H. Ritter in Bezug auf die beiden ersten Männer geschieht. Am meisten scheint der Verf. Schleiermacher befreundet zu sein, dessen Selbstständigkeit in der Einschränkung der absoluten Erkenntnistheorie durch das Princip der Individualität, indem das Wissen nur als ein durch Wissen-Wollen zu erreichendes Ideal erscheine, und dessen umfassende ethisch-religiöse Weltanschauung, namentlich in Betonung des objectiven Ethos und des individuellen Princips, er billigt. Herbart dagegen betone gegenüber der Einheit und Identität die Vielheit, und gegenüber der einheitlichen Systematik der absoluten Philosophie die selbstständige Stellung der drei Gebiete

der Philosophie, der Logik, Metaphysik und der praktischen Philosophie (514), die er so wenig als die Ideen der praktischen Philosophie zu einem einheitlichen Ganzen verbinden wolle. Schopenhauer endlich wolle gegenüber der absoluten Philosophie das Berechtigte der Philosophie des gesunden Menschenverstandes zeigen und stelle gegenüber der Werthschätzung des Lebens als Mittel für die Entwickelung die absolute Werthlosigkeit des Lebens hin, weil das Leben nach dem Maßstabe der egoistischen Glückseligkeit gemessen werde, die keine Befriedigung erlangen kann, eine Anschauung, die inconsequent werde, insofern selbst Schopenhauer den ästhetischen Genuß selbstständig zu würdigen wisse, in der künstlerischen Anschauung die Gegenwart eines werthvollen Idealen anerkenne (593. 594). Seine Auffassung der Geschichte der deutschen Philosophie ist die, daß die Kantische Philosophie mit ihrer weiteren Entwickelung, namentlich ihrer religiös-ethischen Weltanschauung sich noch nicht ausgelebt habe, daß vielmehr auch die Gegenwart sich noch in dieser Entwickelung befinde, nur sei durch Schleiermacher's und Hegel's Einfluß das gelehrte Studium der Geschichte der Philosophie als ein Neues hinzugekommen; es zeige sich einerseits unter verschiedenen Modificationen, die besonders durch Hegel, Schleiermacher, Herbart beeinflußt seien, ein ethischer Theismus, der die Grundrichtung der deutschen Philosophie fortsetze. Andererseits habe sich an Feuerbach's Anthropologismus, den der Verfasser schon bei Kant (s. o. S. 506) und Hegel in des letzteren Auffassung der Natur als bloßen Mittels zur Entstehung des Menschengeistes (436), sowie in dessen Religionsphilosophie angelegt findet, eine materialistische Richtung populärer Art angeschlossen. Diese habe zuletzt unter Schopenhauer's Einfluß die ewige Materie in eine bloße Vorstellung und Erscheinung aufgelöst und ende mit einem sentimentalen ästhetisch gefärbten Idealismus. Der Verfasser glaubt, daß die Hauptfrage der Gegenwart sei, ob der Anthropologismus, „der den Menschen, wie er ist, zum Princip und Endzweck der Natur mache, oder die Richtung, welche ein Absolutes als den letzten Erklärungsgrund des Seins und Werdens der Dinge, des Handelns und Erkennens anerkenne" (603), die wahre Weltanschauung enthalte, und ist der Meinung daß die Kenntnis der Entwickelung der deutschen Philosophie seit Kant dazu beitragen müsse, diese Frage zu Gunsten der letzteren Ansicht zu beantworten.

Wir wollen nun noch auf einzelne Punkte aufmerksam machen. Die geistvolle Auffassung, die der Verfasser von Fichte vorträgt, weicht insofern von der gewöhnlichen ab, als er nicht bei Fichte eine Periode des absoluten Subjectivismus von einer zweiten, in welcher er die sittliche objective Weltordnung oder ein absolutes Sein als über den Individuen stehend anerkennt, unterscheiden will, sondern die Differenzen nur in der Darstellungsart Fichte's findet, die anfangs streng formalistisch, dann populär und endlich wieder in freierer Methode wissenschaftlich gehalten sei. Fichte müsse man aus seiner Persönlichkeit heraus begreifen; ihm trete die Freiheit in den Mittelpunkt und das Denken wie das Handeln sei ihm Bethätigung der Freiheit. Damit diese sich entfalten könne, bedarf sie eines Hemmnisses, das sie überwindet, und dies ist die Natur. So wird die Natur lediglich Mittel zur Erreichung des sittlichen Endzweckes, nämlich zur Realisirung der Freiheit. Das absolute Leben, das nach Harms (316) mit dem absoluten Ich gleichzusetzen ist, individualisire sich, damit es in den einzelnen Individuen zum Bewußtsein komme (316—318); aber das Bewußtsein sei seinem Wesen nach Thätigkeit und entfalte sich als Freiheit. Der Endzweck, um deswillen das Leben

sich in Individuen concentrirt, ist das Sittliche (323), die Individuen sind Einheitspunkte des Sollens, welche ihre Freiheit realisiren sollen. Hiernach also evolvirt sich das Absolute in dem bewußten, freien Handeln der Individuen. Andererseits aber soll nach Harms' Ansicht das Absolute bei Fichte absolutes Sein sein (329), so daß also einmal das absolute Sein für sich und sodann die Bilder dieses absoluten Seins, die bleibenden Erscheinungen desselben, die bewußten Individuen existirten, welche den Inhalt des absoluten Seins zur Entfaltung brächten durch ihre unendliche sittliche Thätigkeit. Wenn Harms bemerkt (329): „Die Evolution ist keine Evolution des Absoluten, sondern des Bewußtseins, dessen höchste Stufe der Endzweck ist, welcher sich allein vollzieht in der Mehrheit der Iche", so soll damit wohl darauf hingewiesen werden, daß für Fichte das Absolute eine besondere Existenz als Sein hat. Allein da das Bewußtsein als eine Individualisirung des absoluten Lebens anzusehen ist, da „das Bild Gottes zumal mit Gott nothwendige Folge des göttlichen Seins" und „keine Schöpfung ist", da „Gott das ist, was die ihm Ergebenen und von ihm Begeisterten thun", so kann doch das Bild Gottes nur wie eine göttliche Evolution angesehen werden, die neben der Existenzweise Gottes als Sein ihren bleibenden Bestand hat, und sich vermittels der freien Bethätigung der bewußten Individuen vollzieht. Harms rechnet es Fichte besonders hoch an, daß er ein sittliches Sollen anerkenne, daß seine Evolutionstheorie einen Endzweck in's Auge fasse; allein er giebt selbst wieder zu, daß Fichte einen positiven Endzweck nicht anzugeben vermöge (326). Der Zweck scheint in jedem Momente erfüllt, da es nur darauf ankommt, daß die Freiheit sich gegen die Natur behaupte, da die Freiheit sich nur so lange bethätigen kann, als der Widerstand der Natur dauert, womit verschiedene Formen dieser Selbstbehauptung natürlich nicht ausgeschlossen sind. Die Freiheit ist somit ein productives Vermögen, wie Schleiermacher mit Recht gesagt hat, vermag also auch durch ihre Thätigkeit kein endgültiges Product zu erreichen. Schon hieraus ist ersichtlich, daß das ethische Princip Fichte's völlig abstracter Natur ist. Das Absolute producirt Individuen, um durch dieselben zum Bewußtsein zu kommen, sowie um in ihrer bewußten Thätigkeit seinen Inhalt zu entfalten. Das ist der letzte Zweck der Freiheit, die Evolution selbst ist der Zweck. Selbst wenn man Harms zugiebt, daß von Fichte das Absolute stets als ein objectives Sein aufgefaßt werde, so kann man kaum in Abrede stellen, daß insofern Fichte ein Vorspiel des Hegel'schen Processes des Absoluten giebt, als auch nach Hegel die Welt, insbesondere die Geisterwelt dazu dient, den Inhalt des Absoluten zu entfalten, dasselbe in dem Geiste des Menschen zum Bewußtsein kommen zu lassen. Der Unterschied zwischen Beiden würde nur darin liegen, daß Hegel diese Entfaltung wesentlich in dem Logischen, Fichte aber in dem Ethischen sehen will, daß Fichte das Hauptgewicht auf die persönliche Thätigkeit der Individuen, Hegel auf den objectiv sich vollziehenden Proceß legt. Dazu kommt aber noch dies: Noch in der Staatslehre von 1813 sieht Fichte den Fortschritt der Menschheit darin, daß, was zuvor auctoritätsmäßig, dann aus Freiheit, d. h. aus selbstständiger Erkenntnis gewollt wird, wie denn auch an der Spitze seines Staates Lehrer stehen sollen. Er sieht also den Fortschritt in einem Fortschritt der Intelligenz und die Freiheit scheint ihr Wesen darin zu haben, daß sie sich in der Production der Erkenntnis bethätigt. Das Erkennen ist hiernach sittlicher Art, aber ebenso scheint auch mit dem vollen Erkennen die Freiheit realisirt zu sein. Da die Natur nur die negative

Folie für die Bethätigung der Freiheit ist und Fichte auf positive sittliche Producte, die außerhalb des Subjectes liegen, kein besonderes Gewicht zu legen scheint, so bleibt als Positives vor Allem nur übrig, daß die Freiheit im Bewußtsein sich als solche bethätige. Fichte spricht den Satz aus (310): „Das Wissen schlechtweg in seiner reinen Form und seinem Wesen ist das Sein der Freiheit." In der Bedeutung, welche hier das Wissen erhält, scheint Hegel Fichte nicht so ferne zu stehen, wie Harms will, wenn ihm auch darin beizustimmen ist, daß Hegel das Denken nicht so wie Fichte als persönliche Thätigkeit, sondern mehr als einen objectiven und darum naturnothwendigen Vorgang beschreibt. Reflectirt man weiter darauf, daß das Absolute erst im Menschen seinen Inhalt entfaltet, so dürfte doch auch Fichte nicht von dem Anthropologismus frei zu sprechen sein. Zwar wird er durch die Annahme von Harms, daß Fichte das Absolute als Sein neben der Welt stehen lasse, gemildert. Allein wenn doch erst das Absolute in dem Menschen dazu kommt, sich seines reichen Inhalts völlig bewußt zu werden, so kommt doch erst durch den Menschen das Absolute zur Vollendung und das dürfte nahe an den Anthropologismus der Hegel'schen Religionsphilosophie streifen. Nimmt man aber nicht an, daß das Bild des Absoluten zur Vollendung des Absoluten nöthig sei, so ist gar nicht abzusehen, wie Fichte sagen kann, daß das Bild nothwendig mit dem Absoluten zumal dasein müsse. Wenn ferner Hegel anthropologistisch sein soll, insofern die Natur nur Mittel für das Werden des Menschengeistes ist, so gilt doch auch von Fichte, daß bei ihm die Natur nur negatives Mittel für die Bethätigung der Freiheit des Menschen ist. Der Unterschied ist auch hier der, daß Fichte mehr die persönliche Thätigkeit betont und Hegel den Geist mehr als naturnothwendiges Product anzusehen geneigt ist.

Noch ein Wort über Schelling wollen wir beifügen. Harms erkennt an, daß Schelling in der Betonung der Selbstständigkeit der Natur Fichte ergänzt habe, der die Natur nur zur negativen Folie des freien Bewußtseins macht, allein er sieht darin einen Rückschritt, daß Schelling über der Betonung der Natur die Ethik vernachlässigt habe. Man darf, scheint uns, nicht übersehen, daß die Betonung der selbstständigen Bedeutung der Natur auch für die Ethik von Wichtigkeit ist, insofern nur dann der Geist sich ethisch bethätigen kann, wenn er ein Object hat, das er positiv ethisch gestalten kann, ein Gedanke, der von Schelling zuerst in ästhetischer, dann aber in seiner letzten Philosophie auch in mehr ethischer Weise geltend gemacht worden ist, indem er nicht eine Auflösung der Natur, sondern eine Harmonie zwischen Geister- und Körperwelt verlangt, ein Gedanke, der von Schleiermacher und ebenso in dem an Schelling sich anschließenden Begriffe Rothe's vom Geiste verwerthet ist. Sodann scheint uns Schelling namentlich in der letzten Phase seiner Philosophie, deren Bedeutung Harms trotz all ihrer Mängel gegen die jetzt gewöhnliche Ansicht nicht verkennt, darin ein Verdienst zu haben, daß er die Selbstständigkeit des Willens im Unterschiede vom Denken betont. Schelling thut das in seiner Freiheitslehre im Interesse der Ableitung der Freiheit und besonders in den ihr folgenden, den Aristoteles berücksichtigenden Schriften, wie ja schon von Aristoteles die Selbständigkeit des Willens gegenüber dem Erkennen gegen Plato betont worden ist und zwar in sittlichem Interesse. Ferner glauben wir, daß Harms die letzte Periode Schelling'schen Philosophirens insofern nicht völlig in das rechte Licht gestellt hat, als er auch hier wesentlich nur einen Naturproceß finden will. Vielmehr hat Schelling hier den bewußten absoluten Geist zu con-

struiren versucht, und weil er einen bewußten Geist an den Anfang stellt, auch ein klar vorhergesehenes Endziel der Welt anerkannt, indem die endlichen Geister, in ihrer Selbstständigkeit bestehen bleibend, unter einander und mit Gott in vollendeter Einheit leben. Es ist aber allerdings wahr, daß der Proceß des Werdens der Welt sowie der Weltentwickelung noch in mancher Hinsicht als Naturproceß aufgefaßt wird, wiewohl Schelling auch mit dem Eintritte des Christenthums ein Freiwerden des Geistes von den Naturmächten behauptet. Nur wird man nicht verkennen können, daß auch in der Betonung des objectiven Geistes und einer der Menschheit nicht von Anfang klar bewußten Entwickelung eine große Wahrheit liegt, deren Anerkennung für eine ethische zweckvolle Weltanschauung um so ungefährlicher wird, wenn man einen bewußten Geist an die Spitze stellt, dessen Vorsehung auch die Entwickelung leitet. Doch wir können uns hier um so kürzer fassen, als wir in unserer Schrift über Schelling ausführlicher hierüber geredet haben. Was endlich noch den Tadel von Harms angeht, daß Hegel und Schleiermacher das Sollen aus der Ethik entfernt haben, so giebt auch Harms zu (282. 488), daß der Kantische Begriff des Sollens von Hegel nicht mit Unrecht des Mangels geziehen wird, daß der kategorische Imperativ rein formaler Natur sei und über die concrete sittliche Welt noch keine Forderungen stelle, sowie daß, wenn es nur beim Sollen bleibt, das Ethische ohnmächtig sei, wie denn doch auch Kant über einen ethischen Dualismus nicht hinauskommt, da er in der Annahme einer unendlichen Entwickelung die relative Ohnmacht des Sittengesetzes gegen den Widerstand der Neigungen offenbart. Man wird Hegel darin Recht geben müssen, daß das Auftreten des Sittengesetzes in der Form der Forderung nur eine Stufe der sittlichen Entwickelung repräsentirt, wenn wir andererseits auch mit Harms darin übereinstimmen, daß Hegel in seiner Stufenreihe das sittliche Leben und insbesondere das „Sollen" mit Unrecht nur als eine niedrigere Form des logischen Processes auffaßt (442). Wenn Schleiermacher den Begriff des Sollens in der Ethik ablehnt, so wird bei ihm der Grund davon allerdings, wie Harms meint, theilweise wohl darin liegen, daß er das ethische Leben nicht genugsam von dem natürlichen unterscheidet (484—490). Aber er ist vielleicht auch dabei durch das Charakteristische der christlichen Ethik mit bestimmt worden; Harms scheint uns nicht genug Gewicht zu legen auf das, was Ritter wohl im Anschluß an Schleiermacher in seinen Paradoxa durchführt, daß es nicht nur eine erste, sondern auch eine zweite Natur gebe, welche durch sittliches Handeln erworben ist. Die Vollendung des ethischen Lebens kann doch kaum anders gedacht werden, als so, daß der Wille eine unabänderliche Richtung auf das Gute genommen hat, so daß die sittliche Aufgabe für den Handelnden nicht mehr als ein Sollen in's Bewußtsein tritt, sondern rein nach eigenem inneren Wollen und aus Freude an dem Guten gehandelt wird. Es ist wahr, daß objectiv angesehen „die Gerechtigkeit das ist, was sein soll, auch wenn Alle gerecht handeln" (488). Aber daraus folgt doch nicht, daß es für den Handelnden als Seinsollendes, als Gesetz in das Bewußtsein treten müsse, da aus Liebe Vieles gethan wird, das ganz frei ohne Bewußtsein des Sollens geschieht, wie besonders die freie Erfindungskraft der Liebe beweist. Schleiermacher schildert in seiner philosophischen Ethik das Ideal des sittlichen Handelns, wie er denn auch von dem Bösen gänzlich absieht. Was ihn von Hegel und Schelling unterscheidet, ist die scharfe Trennung

der begriffsmäßigen Darstellung der Ethik von der empirischen Entfaltung derselben in der Geschichte, während nach Schelling und Hegel die begriffsmäßige Darstellung mit der realen historischen Entwickelung identisch sein soll. Wenn Schleiermacher den Begriff des Sollens ausschließt, so mag daran auch mit Schuld tragen, daß er auf die Stufen der ethischen Entwickelung gar nicht reflectirt, was als ein Mangel seiner Ethik zu bezeichnen ist. Doch es sei genug der Einzelbemerkungen. Die Grundtendenz dieser geistvollen Darstellung der Geschichte der Philosophie seit Kant, welcher der Verfasser trotz der mannigfachen Bearbeitung, die sie schon erfahren hat, viele neue und originelle Gesichtspunkte abgelauscht hat, ist nur zu billigen und es wäre zu wünschen, daß die Auffassung des Verfassers die mancherlei Vorurtheile, welche über die Entwickelung der deutschen Philosophie sich in der letzten Zeit gebildet haben, gründlich beseitigte.

Wittenberg. A. Dorner.

Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. Herausgegeben von Dr. August Hahn, weiland Professor der Theologie und General-Superintendent der Provinz Schlesien. Zweite vielfach veränderte und vermehrte Ausgabe von Dr. G. Ludwig Hahn, ord. Prof. der Theologie an der Universität Breslau. Breslau, E. Morgenstern, 1877. 8. XVI u. 300 SS.

Bei dem hohen wissenschaftlichen wie praktischen Interesse, welches die Frage nach der Entstehung und kirchlichen Geltung der sogenannten ökumenischen Symbole d. h. der drei (angeblich) altkirchlichen und allgemein kirchlichen Glaubensbekenntnisse neuestens erlangt hat, und bei der Masse neuen Materials, das die historisch-kritische Forschung hierfür neuerdings zu Tage gefördert hat, war eine neue, umgearbeitete und vermehrte Ausgabe der vor 107 Jahren erschienenen Walch'schen Bibliotheca symbolica vetus, oder der vor 35 Jahren herausgegebenen, für jene Zeit höchst verdienstlichen, aber nunmehr längst nicht bloß im Buchhandel vergriffenen, sondern auch wissenschaftlich antiquirten Hahn'schen „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche" ein vielfach gefühltes und ausgesprochenes dringendes Bedürfnis. Es verdient daher unsere dankbarste Anerkennung, daß der, bisher besonders durch seine neutestamentliche Theologie und durch seine Geschichte der katholischen Sacramentslehre bekannte, jüngere Breslauer Hahn sich nicht bloß den von verschiedenen Seiten an ihn ergangenen Aufforderungen zur Veranstaltung einer neuen Ausgabe des Werkes seines Vaters nicht entzogen, sondern daß er auch richtig erkannt hat, daß es hierbei keineswegs bloß um einen Wiederabdruck, sondern geradezu um eine neue Bearbeitung sich handeln könne. Denn nicht nur war es nöthig, eine nicht unerhebliche Anzahl von neuen, zum Theil in der allerjüngsten Zeit erst neu aufgefundenen Urkunden neu aufzunehmen, mehrere der älteren in berichtigtem Texte zu geben, sondern es waren auch in den beigefügten Anmerkungen manche neue Untersuchungen (vor Allem die auf diesem Gebiet geradezu epochemachenden Arbeiten von C. P. Caspari in Christiania,

866—1875, dann von Heurtly 1858, von Zezschwitz 1872 ff., sowie die in
er vorstehenden Anzeige namhaft gemachten englischen Arbeiten über die ökume-
ischen Symbole, vergleiche auch den trefflichen, die Ergebnisse der neueren For-
chungen zusammenfassenden Artikel von Adolf Harnack in Herzog und Plitt's
heolog. Real-Encyklopädie S. 565 ff.) zu berücksichtigen und endlich das ge-
ammte Material in etwas anderer Weise zu ordnen. Freilich ist gerade das
ben besprochene Swainson'sche Werk dem Herausgeber erst während des Druckes
einer Sammlung bekannt geworden, daher auch die dort aus einer Handschrift
es Britischen Museums erstmals mitgetheilte kürzere römische Formel von Hahn
ur noch in einem Nachtrag konnte abgedruckt werden. Ueberdies sah sich der
erausgeber durch äußere Rücksichten genöthigt, um nicht die neue Ausgabe
llzusehr anzuschwellen und zu vertheuern, sich auf die Mittheilung der wichtig-
en Urkunden zu beschränken und in den beigefügten kritischen und erläuternden
nmerkungen alles Entbehrliche wegzulassen. Dabei verhehlt sich der Heraus-
eber keineswegs, daß die Scheidung zwischen dem Wichtigen und Minder-
ichtigen auf diesem Gebiet oft schwierig, auch daß über die chronologische Be-
renzung wie über die Anordnung die Ansichten verschieden sein können. Als
ußere Grenze hat er sich das Jahr 680 gesteckt, womit jedoch die Frage über
ie Entstehungszeit des (S. 94 ff.) nur „anhangsweise" mit aufgenommenen
ymbolum Quicunque nicht präjudicirt sein soll. — Von neu aufgenom-
enen Urkunden finden sich nur wenige in der ersten Abtheilung, den Relatio-
en der regula fidei, da der Herausgeber der Ansicht war, daß so kurze An-
ätze zu Lehrformeln, wie sie sich bei Ignatius, Hermas, Justin 2c. finden,
iglich unberücksichtigt bleiben könnten (womit jedoch nicht ausgeschlossen ist,
aß gerade diese Aufsuchung der ältesten Spuren eines kirchlichen Bekenntnisses
u den allerwichtigsten, freilich erst noch zu lösenden Aufgaben historisch-kritischer
orschung gehört, vgl. Zahn, Ignatius S. 590). Desto größer ist der Zuwachs,
n der die Taufsymbole der alten Kirche enthaltende Abschnitt S. 13—78 er-
alten hat: hier sind nicht weniger als 23 resp. 24 neue §§, zu den Tauf-
mbolen des Morgenlandes 6, zu den Symbolen der ökumenischen Synoden 1,
u denen der Particularsynoden 17, zu den Privatsymbolen einzelner Kirchen-
hrer 20 neue §§ hinzugekommen. Dagegen ist Einiges weggeblieben, Anderes ver-
rzt, besonders die früher sehr umfangreichen Anmerkungen. Die von dem neuen
erausgeber (unter theilweiser Abweichung von der ersten Ausgabe) gewählte
nordnung ergiebt sich aus dem bereits Angeführten: an die Stelle der früheren
reitheilung ist eine Zweitheilung getreten, I) die verschiedenen Relationen der
gula fidei bei Iren. Tert. Novat. Hippolyt. Orig. Constit. ap. Victorin.
regor. Nz., und II) die Symbole der alten Kirche in 4 Abschnitten: A. abend-
ndische und morgenländische Taufsymbole, B. Symbole der ökumenischen
ynoden, C. Symbole von Particularsynoden, D. Symbole einzelner Kirchen-
hrer, das Einzelne theils chronologisch, theils geographisch geordnet. Ueber
nige weitere Abweichungen von der ersten Auflage vergleiche die ausführlichen
orbemerkungen: dazu gehört auch die Veränderung des Titels, wo statt der
postolisch-katholischen" jetzt „die alte Kirche" genannt ist, was damit motivirt
ird, daß auch eine größere Zahl von heterodoxen Bekenntnissen aufgenommen
(wie z. B. Glaubensbekenntnisse des Arius, Eunomius, Auxentius, Ulfila,

Pelagius, Cälestius, Julian v. E., Eutyches, die Unionsformel des Cyrus, Ekthesis des Heraklius 2c.). Ob diese Auswahl und Anordnung ganz passend, ob nicht das bloß Individuelle, das eigentlich Theologische, speciell Dogmengeschichtliche mehr auszuschließen und der Rahmen des kirchlich Bekenntnismäßigen strenger einzuhalten, auch in der Anordnung des Ganzen der historische Faden strenger festzuhalten war: diese und manche andere Fragen drängen sich wohl jedem Benützer und Beurtheiler von selbst auf; auch an abweichenden Ansichten oder Nachträgen im Einzelnen wird es nicht fehlen (vgl. die beiden soeben besprochenen englischen Werke und die dem Herausgeber noch nicht bekannte treffliche, alles Bisherige zusammenfassende Arbeit von A. Harnack im I. Band der Herzog-Plitt'schen theolog. Real-Encykl. S. 565 ff.). Das hindert uns aber nicht, diese neue Ausgabe der Hahn'schen Bibliothek als eine höchst erwünschte und verdienstliche dogmen-historische Quellensammlung bestens zu empfehlen. Ueberdies hat die quellenmäßige Erforschung der Genesis der altkirchlichen Bekenntnisse gerade jetzt auch ein eminent praktisches Interesse: sie bewahrt vor einer unevangelischen und zugleich geschichtswidrigen Symbololatrie, sowie vor einer ebenso unevangelischen und nicht minder ungeschichtlichen Verachtung der kirchlichen Bekenntnisse, indem sie erkennen läßt, wie diese auf dem Grunde der Schrift auf geschichtlichem Wege entstanden sind.

Göttingen. Wagenmann.

Evangelia Apocrypha, adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis, maximam partem nunc primum consultis atque in editorum copia insignibus, collegit atque recensuit Constantinus de Tischendorf. Editio altera, ab ipso Tischendorfio recognita et locupletata. Lipsiae, H. Mendelssohn, MDCCCLXXVI. 8. XCV & 486 pp.

Jemehr man neuerdings angefangen hat, den kritisch-apologetischen, literar- und culturgeschichtlichen Werth oder Unwerth jener altchristlichen Geschichtsromane, die wir hergebrachtermaßen mit dem wenig passenden Namen der apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten bezeichnen, unbefangen zu würdigen: desto mehr ist es zu bedauern, daß es dem verewigten Tischendorf nicht möglich war, sein dereinst beim Abschluß seiner Apocalypses apocryphae (vgl. Jahrb. f. D. Theol. Bd. XI. 1866. S. 356) gegebenes Versprechen zu erfüllen und uns sowohl mit einer Neubearbeitung seiner 1851 erschienenen Preisschrift über die apokryphischen Evangelien, als auch mit einem vollständigen, die früheren Arbeiten zusammenfassenden und abschließenden Corpus Novi Testamenti apocryphum zu beschenken. Ist damit die Hoffnung auf Vorlegung des Gesammtmaterials der neutestamentlichen Apokryphenliteratur in unbestimmte Ferne gerückt: so freuen wir uns, daß wenigstens für einen Theil jener Sammlung, für eine neue Ausgabe der 1853 erstmals edirten Evangelia Apocrypha das nahezu vollständige Material im Nachlasse Tischendorf's sich vorfand. „Nihil enim adjiciendum erat nisi praefatio." — Diese praefatio hinzuzufügen und den Druck zu besorgen, war die — eben nicht sehr dankbare, aber desto mehr dankenswerthe — Aufgabe, der sich

jüngerer Gelehrter, Herr Dr. philos. Friedrich Wilbrandt in Leipzig, unter-
n und in anerkennenswerther Weise entledigt hat. Es ergiebt sich aus den
bemerkungen des Herausgebers, daß nur für einzelne der mitgetheilten Stücke,
nders für das protevangelium Jacobi, für das Ev. Pseudo-Matthaei, für
Ev. de nativitate Mariae, Ev. Thomae, Acta Pilati neue Codices benützt
. — Im Ganzen sind es 21 Stücke, welche die Sammlung enthält: von den-
n gehört der kleinere Theil, nämlich 8 Stücke, den Kindheitsgeschichten, die
gen alle, von Nr. IX bis XXI, den apokryphischen Ausschmückungen oder
ınstaltungen der Passionsgeschichte an. Zur ersten Gruppe gehören insbesondere
Protevangelium des Jacobus, das Evangelium des Pseudo-Matthäus, das
.ngelium von der Geburt der Maria, die Geschichte Joseph's des Zimmer-
:ns, das Thomas-Evangelium in 3 Gestalten und das arabische Kindheitsevan-
ım. Zur zweiten Gruppe die Acta und Gesta Pilati, und der Descensus
isti ad inferos, jedes in verschiedenen Gestalten, woran noch verschiedene
ere Pilatusschriften — epistola, anaphora, paradosis, mors Pilati, dann
griechische mentio Josephi Arimathiensis und eine lateinische Vindicta
ratoris sich anschließen. Wir sind dankbar für das Gebotene: ist auch der
ıittelbare Gewinn aus der ganzen apokryphischen Literatur für die neutesta-
tliche Geschichte und Kritik nicht eben bedeutend und ein mehr negativer als
tiver, so ist um so größer das culturhistorische Interesse an diesem wirren
wilden Gestrüpp apokryphischer und pseudepigrapher Schmarozer- und
lingpflanzen, von denen der Lebensbaum des Neuen Testamentes so frühe
n umwuchert worden ist. Und wie zäh das Leben solches Unkrautes, das
en ja so mancherlei sagenhafte Elemente, die in die spätere christliche Ueber-
:rung, Kunst und Poesie übergegangen sind, und die eben hier in der apo-
ıhischen Literatur ihre Erklärung finden. Zu einer ausreichenden Erforschung
es ganzen Gebietes wird vor Allem noch eine vollständigere Kenntnis der
ntalischen, insbesondere syrischen, arabischen 2c. Literaturen erforderlich sein:
neulich noch die Doctrina Addaei gezeigt hat, sind dort in der syrisch-edesse-
hen Sagengeschichte die ersten Anknüpfungspunkte für Manches zu finden, was
ter unter allerlei Umbildungen in die abendländische Tradition übergegangen
— Wenn uns an dieser neuen Ausgabe der Evangelia Apocrypha Etwas
fallen hat, so sind es die griechischen Lettern: mögen diese neuen Buchstaben-
nen modern oder antik sein, schön sind sie nicht, bequem noch weniger, und
wünschen nicht, daß sie in deutschen Drucken weitere Verbreitung fänden.

Göttingen. Wagenmann.

Systematische Theologie.

·iträge zur christlichen Erkenntnis für die gebildete Gemeinde. Aus Aufzeichnungen und Briefen eines Freundes herausgegeben von Dr. W. A. Hollenberg. Oberhausen und Leipzig, 1872. VIII u. 464 SS.

Der Freund, aus dessen Schatz diese köstlichen Aufzeichnungen genommen
), ist der frühere Gymnasialprofessor F. Hülsmann in Bonn, welcher die-

selben dem Herausgeber auf seine Bitte zur Verfügung gestellt hatte. Reichen Dank gebühre diesem für seine Bitte. Denn nicht leicht mag ein Buch in unserer theologischen, erbaulichen Literatur sein, das mit gleich liebenswürdiger Gewalt die Herzen zu sich zwingt. Es enthält nichts Systematisches. Es sind lauter lose Blätter, Stücke aus Briefen an einen reichen Freundeskreis, aus religiösen Ansprachen, aus Selbstgesprächen, welche von dem Herausgeber aneinandergereiht und in fünf Rubriken: 1. Zur Schrifterklärung, Betrachtungen, 2. Zweifel und Glaube, 3. Zur Ethik, 4. Zur Theologie im Allgemeinen, 5. Zur Christologie, dem Leser dargeboten werden. Es enthält auch keine neuen theologischen Funde. Dieser Honig ist aus allen Blüthen gesammelt: alte und neue Zeit, Philosophie und Poesie, Geschichte und Theologie, Kant und Lotze, Byron und Goethe, Ranke und Droysen, Luther, Schleiermacher, Rothe, Weiße, Nitzsch und wohl noch Hunderte haben ihr Bestes dazu geben müssen; kaum ist ein wohlklingender Name, der sich nicht darin fände. Und doch ist's kein Allerlei, nichts Fremdes und nur Zusammengestelltes; es ist alles selbsterlebt, selbstgedacht, selbstempfunden; es ist alles getragen von Einem Geiste, dem Geiste der tiefsten Frömmigkeit, entsprungen aus jenem Zug der Seele nach göttlicher Wahrheit, dessen schönster Ausdruck das Augustin'sche Wort ist: Tu fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Man könnte dieses Lieblingswort unseres „Freundes" dem Buch zum Motto geben. — Sollen wir nun von dem Zwecke eines Buches reden, das sich so ganz als der Spiegel einer ringenden und zur Klarheit durchdringenden Seele giebt? Der Herausgeber redet in der Vorrede von den Gebildeten unserer Tage mit ihren modernen Zweifeln, von den klaffenden Gegensätzen in der Theologie, welche von der Gemeinde gespürt werden trotz der gleichmäßigen typischen Gemeindepredigtweise, von der Gefahr der Irreligiosität, der heimlichen Abneigung gegen den heiligen Gott, welche so leicht in den Herzen derer auffeimt, welchen das Ringen der weltlichen Wissenschaft nach gewissenhaftem Ausbau einer harmonischen Weltansicht Respect einflößt, welche dabei aber dem Eindruck unterliegen, als falle nun jegliche Sicherheit des inneren Lebens dahin. Gegen solche Gefahr nun, sagt er, erhebt sich hier die warnende und ermuthigende Stimme eines Mannes, welcher es erfahren hat, welche hohen Güter des Einzelnen und des Volkes auf dem Spiele stehen, wenn die religiöse Substanz ihre Kraft verliert; er thut das nicht mit den Mitteln einer verbrauchten Apologetik, sondern er schaut hinein in die Natur der Seele und sucht sie durch Anregung zur Sammlung und zur Selbstbesinnung auf die wahrhaften Güter frei zu machen nicht allein von dem Drucke der Satzung, sondern auch von der krankhaften Kritik, welche unfähig macht zu fruchtbarem Wirken. (Vorr. V und VI.) Ja — das mag der Zweck und der Standpunkt des Buches genannt werden. Und wir fügen hinzu: es giebt keine wichtige Frage des sittlichen und religiösen Lebens, für welche wir hier nicht Anregung und Vertiefung fänden. Wie tief und wahr redet Hollenberg von der Natur der Reue und des Sündenschmerzes, von dem Werden und Wachsen des Glaubens, dessen Keim und Trieb Millionen oft unbewußt als unauslöschliche Sehnsucht nach Gott der Seele eingesenkt ist; von den mannigfaltigen Wegen, auf welchen Gott die Seinen ihre Heiligung vollenden läßt; von dem Uebel in der Welt, von dem Sterben der Kinder, von Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes! Wie deutlich zeigt er uns den Weg des Aufsteigens der

reatur aus der ersten Natur in die zweite Natur, von der Selbstsucht zur
elbstbefreiung, von der irdischen Liebe zur Gottesliebe! Wie fein zeichnet er
s Gemeinsame und das Verschiedene der Frömmigkeit eines Luther und eines
chleiermacher, den Unterschied protestantischer Frömmigkeit und katholischer
rchlichkeit. Ganz unvergleichlich und köstlich ist aber, was er „zur Christologie"
gt. „Wie stehst Du zu Christo?" ist die Eingangsfrage und sie bezeichnet die
nze Linie seiner Betrachtung. Nicht daran liegt es, daß wir präcise Formuli-
ngen über die Person des Heilandes aufstellen; denn „es giebt nichts, was die
eele mehr ausdörrt, als das Verweilen in den speculativen und dogmatischen
:agen über die Person des Heilandes." Nicht daran genügt es, daß uns Christus
s ist, was er der Mehrzahl der gläubigen Christenheit immer gewesen ist, „der
önig mit Krone und Stern, eine Gestalt mit dem Heiligenschein um sich her,
n deren Sein und Wesen, von deren Seele ich nur eine dunkle Vorstellung
ibe." Nicht das ist das Richtige, daß wir „in unbestimmt schwärmerisch träu-
ender Beziehung zu Christus als dem im Himmel waltenden und lebenden gött-
chen Herrn stehen." In eine lebenskräftige, das Leben beherrschende Beziehung
: ihm zu kommen, kann uns nur dann gelingen, wenn uns das geschichtliche
rinnerungsbild Christi anschaulich groß und ergreifend „vorgemalt" ist. „Hier
egen die größten Versäumnisse in Kirche, Schule und Haus. Statt der Evan-
elien ist immer der Katechismus tractirt worden." Hier liegt die religiöse Be-
eutung der Darstellungen des Lebens Jesu, „wie sie z. B. Holtzmann und Weiz-
icker gegeben haben, beide in ihren Evangelienuntersuchungen, beide so, daß man
n Eindruck der aufrichtigen Wahrheitsliebe empfängt. Schriften wie diese
hren uns das Thun und Denken des Herrn wirklich verstehen, nachdenken, nach-
npfinden, ihn lieben und verehren." Aber in dem Menschheitsbilde ist ihm nun
ine Erkenntnis Christi nicht beschlossen. „Ohne einen göttlichen Christus kann
s keine Kirche, keine kirchlichen Heiligthümer und Feiern geben. So wird es also
uch Wahrheit sein, daß er der Gottmensch ist. Nur daß wir ihn nicht in For-
eln einfangen wollen. Auch spräche man besser von seiner Göttlichkeit als
Gottheit. Er ist wirklich unser Herr und Heiland." — Wir wissen es wohl,
s sind hierin nicht alle Fragen gelöst, die wir auf den Lippen haben. Aber wird
s der gläubigen Christenheit je gelingen, alle Antinomien zu lösen, welche diese
frage birgt? Und hat sie nicht viel, wenn sie lernt ihn anschauen und ihn lieben,
vas Hollenberg als das Ziel unserer Christuserkenntnis bezeichnet? — Wir schließen
iese Inhaltsanzeige. Wir würden gerne noch mehr geben, denn es ist uns so
Vieles aus der Seele geredet. Aber wir können den reichen Inhalt nicht aus-
chöpfen und wollen es auch nicht. Mögen nur recht viele das Buch selbst lesen
md wieder lesen (das giebt sich dann von selbst), zumal auch Geistliche im Amt.
Es giebt ja auch unter ihnen manche, welche „unsichere Schritte thun" im Zwie-
palt des Alten und Neuen. Gewiß wird es ihnen viele Frucht schaffen. Es ruht
virklich ein Segen darin.

Oberndorf a. N. Stadtpfarrer Bilfinger.

A. Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha, Fr. A. Perthes, 1876. 8. VI u. 290 SS.

Der Verfasser hat die wichtige Lehre von der unsichtbaren Kirche einer eingehenden Untersuchung unterzogen, die historisch, exegetisch und dogmatisch gehalten ist. Wir wollen aus dem reichen Gedankengehalte der Schrift nur einige besonders wichtige Punkte hervorheben. Der Verfasser zeigt sich stark von Zwingli beeinflußt, obgleich er den von Zwingli eingeführten Begriff der unsichtbaren Kirche sich nicht aneignen will. Wie Zwingli die Seligkeit der Heiden anerkannte, so will Krauß mit seinem Begriff: „Reich Gottes" ein weiteres Gebiet umspannen als das des historischen Christenthums. „Von Christus stammt weder das Reich Gottes selbst noch dessen Begriff ab, sondern nur das Bewußtsein um das Reich Gottes als des die ganze Menschheit angehenden Zweckes Gottes bei Erschaffung der Welt", S. 185. Es giebt nach ihm eine Gemeinschaft, „zu welcher die wahrhaft Frommen vor Christo ebensogut gehören als die christlich Frommen", und „diese Gemeinschaft ist bestimmt, das Reich Gottes zu ererben." Weil er die außerhalb des Christenthums gegebene Frömmigkeit auch als zum Reich Gottes gehörig ansieht, soll dieses den Ausdruck „unsichtbare Kirche" ersetzen, der sich nur auf die christliche Gemeinschaft bezieht. Das Reich Gottes betrachtet der Verfasser ferner wesentlich als eine Summe von Ordnungen (S. 186). Er betont nicht die Gemeinschaft von Personen. Ihm ist das Reich Gottes überwiegend ein religiös-sittliches Ideal, das er nicht näher beschreibt. Als bloße Idee bleibt es ihm überwiegend unpersönlicher Art. Das eigenthümlich Christliche wird nun darin gefunden, daß Christus die Idee des Reiches Gottes zu klarerem Bewußtsein gebracht (S. 189), die Forderung absoluter, universalistischer Liebe aufgestellt und ein Reich gestiftet hat, in welchem diese Forderung realisirt werden soll. Dieses Reich ist eben die sichtbare Kirche. Das specifisch Christliche also wird der sichtbaren Kirche zugeschrieben, indem das Christenthum eine Gemeinschaft gestiftet habe, welche die Idee des Reiches Gottes annäherungsweise realisirt. Das Reich Gottes also ist die Idee, die christliche Kirche die annäherungsweise Verwirklichung dieser Idee. Allein da auch vor dem Christenthum Versuche da sind, diese Idee zu realisiren, und sie in dem Christenthum abgesehen von Christo ebenfalls unvollkommen realisirt wird, so bleibt doch am Ende nur ein gradweiser Unterschied zwischen dem Vorchristlichen und Christlichen bestehen, wie der Verfasser S. 191 selbst ausführt. Denn wenn er nun auch sagt, in Christus sei die Reich-Gottes-Idee erst zu voller Klarheit, zu voller Freiheit von allem Egoismus gekommen und von ihm persönlich realisirt worden, und beifügt, daß in der von ihm gestifteten Kirche in der Gemeinschaft mit Jesu diesem Ideale nachgestrebt werde, so ist damit doch nur ein höherer Grad sittlich-religiöser Vollkommenheit angebahnt, da ja doch alle außer Christo das Ideal weit hinter sich lassen und auch die Ausdehnung der Liebe auf Alle wesentlich quantitativer Art ist. Er will die empirische Kirche auf das Strengste von der Idee geschieden wissen, wie er Luther (S. 34) vorwirft, daß er diesen Unterschied nicht genug geltend gemacht habe. So soll einerseits die Idee des Reiches Gottes nach der Erscheinung Christi in

er christlichen Kirche realisirt werden, andrerseits aber doch diese Kirche in keinerlei Hinsicht Gegenstand des Glaubens sein wegen der in ihr vorhandenen Unvollkommenheit. Es zeigt sich hier ein straff gespannter Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit. Und dieser dürfte wohl auch der letzte Grund dafür sein, daß der Verfasser in dem Christenthum nichts wesentlich, qualitativ Verschiedenes von den früheren Religionsstufen zu finden vermag. Es ist zwar gegenüber einem einseitigen Supranaturalismus nicht unberechtigt, wenn der Verfasser die Berührungspunkte zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen stark betont, damit für das Christenthum eine Anknüpfung an das allgemein Menschliche möglich ist. Allein innerhalb des Protestantismus wird mit Recht hervorgehoben, daß in dem Christenthum uns nicht nur eine Idee möglichst klar vor Augen gestellt ist, sondern daß diese Idee auch Realität gewinne. Es wird vor Allem Gewicht darauf gelegt, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit Christus mit Gott versöhnt sei, daß die Liebe Gottes erfahren werde, daß eben damit ein reales Princip dem Menschen eingepflanzt werde; es ist hier nicht bloß das Bewußtsein von dem unerreichten Ideale sittlichen Handelns, dem wir nachstreben sollen, sondern das Bewußtsein von der erfahrenen entgegenkommenden Liebe Gottes, durch welche in uns Gegenliebe erzeugt und ein reales Princip gesetzt wird. In den einzelnen gläubigen Personen ist die Idee der wahren Gottesgemeinschaft und der auf ihr ruhenden Sittlichkeit zu einer principiellen Realität gekommen. Es ist deshalb nicht bloß ein abstractes Soll oder ein Ideal, das uns belebt, sondern die wirkliche Gottesgemeinschaft. Eben darin liegt auch das Neue im Christenthume, daß, was früher als Ideal vorschwebte, nun durch Gottes entgegenkommende Liebe im Kern der Persönlichkeit zur Realität geworden ist. Diese gläubigen Persönlichkeiten, die in der Gottesgemeinschaft stehen, sind auch unter einander in Liebe verbunden und bilden so eine Gemeinschaft. Und so wäre das Erste diese reale Gemeinschaft von gläubigen Personen und nicht die Idee von bestimmten Ordnungen und Gesetzen, wie der Verfasser auch in dem exegetischen Theil nicht genugsam erwogen hat, daß Christus darauf ausgeht, die einzelnen Personen zu gewinnen, sie als Selbstzwecke behandelt, wenn er den Einzelnen die Sünden vergiebt, ihren Glauben betont, der ihnen geholfen habe, und seine Jünger zu Menschenfischern machen will.

Es dürfte sich nun ferner fragen, ob es empfehlenswerth sei, an Stelle des Begriffs der unsichtbaren Kirche den des Reiches Gottes zu setzen. Wie der Verfasser das Reich Gottes als eine Summe von Ordnungen betrachtet, so wird ihm nun auch die Kirche, in welcher das Reich Gottes sich realisiren soll zu einer Anstalt, welche sich in Cultus, Sitte, Organisation und Bekenntnis auslebt. Auch hier betont er nicht genug die persönliche Seite. Wenn nun die anstaltliche Kirche der Ort sein soll, wo sich das Reich Gottes realisirt, so entsteht die Frage, wie die andern sittlichen Sphären, besonders der Staat, im Verhältnis zum Reiche Gottes stehen sollen. Macht man mit dem Satze Ernst, daß in der sichtbaren Kirche das Reich Gottes sich realisire, so dürfte es schwer halten, der katholischen Consequenz auszuweichen, daß alle sittlichen Sphären, welche nicht dem Gebiete der Kirche einverleibt werden, als Welt zu betrachten seien. Der Verfasser hat freilich diese Consequenz nicht ziehen wollen. Vielmehr ausgehend davon, daß das Reich Gottes auch außerhalb der Kirche sei, sieht er

den Staat und die übrigen sittlichen Sphären auch als Erscheinungen des Reiches Gottes und insofern auch als göttliche Ordnungen an. Ja er geht soweit zu sagen, daß die Kirche als erscheinende von der Idee des Reiches Gottes so sehr zu trennen sei, daß sie als Anstalt überwiegend rechtlichen Charakter trage. Da aber der Staat die rechtliche Anstalt κατ' ἐξοχήν sei, so müsse ihm in rechtlichen Dingen Folge geleistet werden. Er sieht hier in den Lebensfunctionen der Kirche nur die äußerliche, rechtliche Seite und ordnet deshalb die Kirche dem Staate unter, giebt hiermit den Satz auf, daß die christliche Kirche es wesentlich sei, in der sich das Reich Gottes realisire. Zwar erkennt der Verfasser S. 276. 277 wieder an, daß der Staat nichts Religiöses zu produciren vermöge, und verlangt auch, daß „das Kirchliche in seinem inneren Leben dem eigenen Triebe möglichst überlassen bleibe", ja bemerkt, daß „eine unmittelbare Einmischung der Staatsgewalt in das Kirchliche diesem nur schädlich sein könne." Allein er stellt doch auf der andern Seite den Satz auf S. 242: „Real ist die Kirche immer nur als Rechtsinstitut" und vindicirt dem Staat ein Urtheil auch über die inneren Angelegenheiten der Kirche, da ihm jene vier Functionen der Kirche „nur äußerliche Dinge" sind (234). „Auch die Kirche ist nur eine weltliche Form für Anstrebung überweltlicher Interessen" (243). Wir vermögen es nicht, diese Aussagen des Verfassers unter einander in Einklang zu bringen; es zeigt sich hier auch wieder jener unaufgelöste Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit. Darum ist ihm die Kirche auch nur weltlicher Art, weil die Idee in ihr nur sehr unvollkommen realisirt wird. Darum kann sie als rein äußerliches Institut betrachtet werden, nicht Gegenstand des Glaubens sein und dem Staate untergeordnet werden. Andrerseits aber soll doch gerade das Charakteristische des Christenthums in der Stiftung der Kirche liegen als des vollkommensten Mittels, die Idee des Reiches Gottes zu realisiren, und da will er dann doch der Kirche wieder Freiheit im Inneren gewähren und sieht sie nicht bloß als eine äußerliche und darum nur rechtliche Gemeinschaft an. — Es ist aber noch ein anderer Mangel, der mit dem eben berührten Punkte zusammenhängt. Der Verfasser spricht sich nicht eingehend darüber aus, wie er das Sittliche und das religiöse Gebiet in Verhältnis zu einander setzen will. Er hebt das Eigenthümliche des Religiösen gegenüber dem bloß Sittlichen — hierin vielleicht von der jetzt weitverbreiteten Kantischen Denkweise zu stark beeinflußt — nicht genügend hervor. Eben deshalb wird es ihm schwer, der Kirche eine besondere Stellung anzuweisen. Soll sie das Reich Gottes als religiöses oder als sittliches realisiren? Wenn Letzteres, dann wird es schwer sein, ihren eigenthümlichen Ort unter den übrigen sittlichen Sphären aufzufinden, zumal er auch nicht wie Kant der Kirche die Bildung der moralischen Gesinnung zuschreibt. Aus seinem Begriff des Reiches Gottes erhellt eben nicht, wie er dieses Ideal in Bezug auf das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion sich vorstelle. Wir werden sagen müssen: Religion ist vor Allem ein Innewerden Gottes, ein Erfahren göttlicher Wirksamkeit in sich, und die Kirche ist zunächst abzuleiten aus dem Triebe, diese religiöse Erfahrung darzustellen, ist also vor Allem Cultusgemeinschaft. (Hieraus lassen sich alle übrigen Functionen der Kirche völlig ableiten.) Hiervon ist das sittliche Handeln zu unterscheiden, das zwar von der religiösen Erfahrung den Impuls erhalten kann, das aber insofern sich der Religion gegenüber selbstständig verhält, als noch anderes als die von der Religion gebildete

Gesinnung zu demselben nothwendig ist. Eben deshalb ist es auch nöthig, die sittlichen Producte, die verschiedenen sittlichen Sphären von der specifisch religiösen, den religiösen Erfahrungsinhalt darstellenden Gemeinschaft zu unterscheiden. Der Verfasser verkennt das eigenthümlich religiöse Moment der Kirche, wenn er sie als ein wesentlich juristisches Institut ansieht. Wenn auch die sichtbare Kirche nicht Gemeinschaft der Gläubigen ist, so ist doch in ihr eine Gemeinschaft von Gläubigen vorhanden, welche ihren Glauben zur Darstellung bringen wollen, und das allein ist der Grund, warum es überhaupt eine sichtbare Kirche giebt. Mag auch die Darstellung ungenügend ausfallen, mögen sich auch unwürdige Mitglieder einschleichen: der eigenthümliche Werth der Kirche kann nicht sein, juristische Anstalt zu sein, sondern religiöse Gemeinschaft, und würde man annehmen müssen, es sei kein Gläubiger mehr in ihr, so würde die Kirche aufgelöst sein. So giebt es also in der erscheinenden Kirche jedenfalls eine Gemeinschaft von Gläubigen, welche nicht sichtbar und nicht zählbar, welche aber doch real vorhanden ist und welche man mit Recht als unsichtbare Kirche bezeichnen kann. Diese unsichtbare Kirche ist der Kern der sichtbaren, der real in ihr vorhanden ist. Es scheint uns nicht empfehlenswerth, diesen Begriff der unsichtbaren Kirche aufzugeben. Denn man wird nicht in Abrede stellen können, daß in der sichtbaren Kirche z. B. in dem gemeinsamen Cultus die Gläubigen sich bewußt sind, eine reale, wenn auch unsichtbare Gemeinschaft zu haben, und doch kann man nicht sagen, daß in der sichtbaren Gemeinschaft lauter Gläubige seien oder sein müßten, wenn man nicht in donatistische Irrthümer verfallen will. Wollte man nun diese unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Ausdrucke Reich Gottes bezeichnen, so würde die Realisirung des „Reiches Gottes" in der erscheinenden Kirche gegeben sein und eben damit jene sittlichen Gemeinschaften von dem „Reiche Gottes" ausgeschlossen. Zwar die Tendenz von Krauß müssen wir billigen, das Reich Gottes als allumfassend zu denken. Man wird aber eben deshalb die erscheinende Kirche nicht als den einzigen Ort ansehen können, wo das Reich Gottes sich realisirt; man wird die Kirche als die specifisch religiöse Gemeinschaft, nur als einen integrirenden Theil des Reiches Gottes betrachten können und die sichtbare Kirche nicht als das IndieErscheinungtreten des Reiches Gottes überhaupt, sondern nur der Glaubensgemeinschaft, der unsichtbaren Kirche ansehen können. So ist für die andern sittlichen Sphären auch noch Raum im Reiche Gottes, die nicht irreligiös sind, die auch als göttlich, als in sich werthvoll angesehen werden können, in denen aber nicht ein Handeln, das auf Darstellung der religiösen Erfahrung als letztes Ziel abzweckt, wie in der Kirche, sondern ein productives wirksames Handeln der mannigfachsten Art stattfindet. Eben weil die sichtbare Kirche unvollkommen ist und die donatistischen Tendenzen auf Irrwege führen müssen, wie der Verfasser mit vollem Rechte geltend macht, ist der Begriff der unsichtbaren Kirche nothwendig, um den eigenthümlichen Kern der Kirche in dem allumfassenden Reiche Gottes zu bezeichnen und innerhalb der Idee des Reiches Gottes ihre besondere Stelle ihr zuzuweisen.

Darin wird man dem Verfasser Recht geben müssen, daß die erscheinende Kirche, als sich constituirende und ausbreitende Gemeinschaft, eine anstaltliche und rechtliche Seite an sich hat. Die Kirche ist Heilsanstalt, insofern der geordnete Weg, des Heils theilhaftig zu werden, die Verkündigung der Kirche ist, obgleich die Art, wie wir

mit Christus in Gemeinschaft kommen und bleiben, nicht unbedingt von der Vermittlung der Kirche abhängt und der Satz extra ecclesiam nulla salus mit Recht von dem Verfasser nicht anerkannt wird, wenn er auch zu weit geht in der Meinung, daß der Glaube an das Reich Gottes (wie er es auffaßt) an sich schon genüge. Auch stimmen wir dem Verfasser darin völlig bei, daß in dem rechtlichen Gebiete der Staat der oberste Richter ist, daß es seine Aufgabe ist, jede Sphäre in ihrem Gebiete zu schützen, und daß, soweit die sittlichen Gemeinschaften rechtlichen Charakter tragen, der Staat die letzte Entscheidung über sie in dem Rechtsgebiete haben muß. Aber wir beanstanden, daß kirchliche Sitte, Bekenntnis, Cultus und Organisation nur juristischen Charakter trage. Es gehört vielmehr zu der Gerechtigkeit des Staates, daß er das religiöse Leben in seiner freien Bewegung schütze und in seiner Eigenthümlichkeit anerkenne. Rechtsverletzung kann der Staat nirgends dulden; aber das religiöse Leben als solches kann er nicht produciren und deshalb auch nicht bestimmen, wie der Verfasser selbst wieder anerkennt (276. 277). Am meisten juristisch ist von diesen Gebieten die Verfassung der Kirche. Aber wenn sie richtig beschaffen ist, ist ihr Zweck darauf gerichtet, die Cultusgemeinschaft und das mit ihr in nothwendigem Zusammenhang Stehende zu ordnen; und so kann auch hier das juristische Interesse nicht das allein Maßgebende sein, sondern zugleich das der Kirche angehörige Interesse der Förderung religiösen Gemeinschaftslebens.

Es scheint uns, principiell betrachtet, daß der Verfasser, weder was das Charakteristische des Christenthums, noch was das Charakteristische der Religion und religiösen Gemeinschaft gegenüber dem Sittlichen sei, mit genügender Schärfe dargelegt hat. Um so mehr freut es uns, seinen praktischen Rathschlägen in wesentlichen Punkten beistimmen zu können. Mit gewichtigen Gründen bekämpft der Verfasser in einem besonderen Abschnitte die Idee der Freikirche und ist auf das Eifrigste bestrebt, die Rechte des Staates gegenüber der Kirche zu wahren. Mit Recht betont er, daß eine vom Staate unabhängige Kirche sich an die Stelle des Staates setze. „Zur Strafe dafür, daß sie dem Staate in ihren eigenen weltlichen Beziehungen sein göttliches Recht nicht lassen will, verweltlicht sie sich in den Angelegenheiten, die wirklich geistiger Natur sind", S. 255. Nur sollte er statt weltlichen, rechtlichen Beziehungen sagen. Er führte S. 262 f. interessant aus, wie es selbst den Amerikanern nicht glücke, bei der Doctrin von der gänzlichen Trennung von Kirche und Staat zu verharren, was ihnen bei dem Anwachsen der Macht der katholischen Kirche für die Zukunft vielleicht noch weniger gelingen dürfte. Da seiner Meinung nach die sichtbare Kirche juristisches Institut ist, so ist es für ihn natürlich, daß eine Freikirche, die sich dem Staate nicht unterordnet, nothwendig mit ihm in Conflict kommen muß. Indeß scheint er hier doch durch seinen einseitigen Begriff der Kirche als Rechtsinstitut verhindert zu sein, genügend zwischen der katholischen Kirche, welche auf die ihrer Meinung nach von ihr ausschließlich zu bestimmenden rechtlichen Institutionen das Hauptgewicht legt und deshalb mit dem Staate in Conflict gerathen muß, und den protestantischen Freikirchen zu unterscheiden, welche die Kirche weniger als Heils- und Rechtsanstalt ansehen und nur die Vermischung der Kirche mit der Welt scheuen, also die religiöse Reinheit der Kirche einseitig betonen und sie von den sittlichen Sphären „als der Welt" absondern wollen, und deshalb gegen den Staat sich

eher gleichgültig als feindlich verhalten. Indeß hebt er mit vollkommenem Rechte hervor, daß solche Freikirchen den Zusammenhang mit dem Volksleben zu verlieren drohen, die Wissenschaft, Sitte, politische und ästhetische Bildung nicht genug zu würdigen wissen, auch die Aufgabe als Sauerteig zu wirken, die erziehliche Aufgabe, leicht außer Acht lassen. Mit Recht verlangt der Verfasser unter dem Gesichtspunkte, daß die Kirche mit dem geistigen Leben der Nation in Verbindung bleiben müsse, die Verwaltung der theologischen Facultäten durch den Staat. Nur scheint es uns nicht nothwendig, um eine falsche Ueberschätzung der sichtbaren Kirche zu vermeiden, den Begriff der unsichtbaren Kirche aufzugeben, da gerade dieser es ermöglicht, darauf zu verzichten, daß die erscheinende Kirche vollkommen, ihre Institutionen unfehlbar und ihre Reinheit untadelig sein müssen, und da dieser den religiösen Werth der Kirche zugleich so bestimmt, daß neben der specifisch religiösen Gemeinschaft die andern sittlichen Sphären ihren eigenen Werth behalten können. Man wird die weitherzige Gesinnung des Verfassers anerkennen müssen, der gemäß die Zugehörigkeit zu einer Kirche nicht bloß nach dem Bekenntnis, sondern nach der Stellung zu den vier bezeichneten kirchlichen Functionen bemessen werden soll. Wenn er vielleicht auch darin zu weit geht, erst den als der Mitgliedschaft der Kirche nicht zugehörig anzusehen, dessen Bruch mit allen vier Gebieten des kirchlichen Lebens constatirt sei (287), so hat er doch darin Recht, daß man diese Frage nicht einseitig nur nach der intellectuellen Function bemessen kann. „Durch bloße Lehrabweichung verliert ein Mensch seine Kirchenmitgliedschaft noch nicht, wenn er daneben sich zur Kirche hält, und wenn ein Laie sich über die officielle Lehre hinwegsetzt und selbst die Sitte der Genossenschaft verletzt, daneben aber die Verfassung hält und in den officiellen Punkten wie Taufe, Confirmation, kirchliche Weihung der Ehe rc., den Cultus mitmacht, so kann ihm die Kirchenmitgliedschaft nicht genommen werden, sofern er sie sich nicht nehmen lassen will" (S. 288). Man wird hier der vollständigen Gleichstellung der Sitte, des Cultus, des Bekenntnisses mit der „Verfassung" kaum beistimmen können, da letztere überwiegend äußerlicher Art ist. Dem Verfasser hat aber Alles gleichmäßig bloß rechtliche Bedeutung. Zwar hat er darin Recht, daß die Zugehörigkeit zu der sichtbaren Kirche nur nach der Zugehörigkeit zu ihren äußeren Institutionen bemessen werden kann und daß damit noch keineswegs gesagt ist, daß Einer wirklich gläubig sei, wenn er an diesen Institutionen theilnimmt. Nur folgt daraus nicht, daß diese vier Functionen nur juristische Bedeutung haben.

Wir können nur den Wunsch aussprechen, daß diese interessante Schrift, welche das Verdienst hat, das schwere Problem der Lehre von der Kirche und insbesondere ihrem Verhältnis zum Staate eingehend auf's Neue zum Gegenstand der Discussion gemacht zu haben, zu einer erneuten gründlichen Durchforschung dieses Gegenstandes von Seiten der Theologie Anregung geben möge.

Wittenberg. A. Dorner.

Praktische Theologie.

Zur Methodik der biblischen Geschichte. Eine historisch-genetische Untersuchung von K. Knoke, Director des königl. Schullehrer-Seminars zu Wunstorf. Erster Theil. Hannover, Buchh. von Carl Brandes, 1875.

Wer die Bedeutung des Unterrichts in der biblischen Geschichte für die Volksschule zu würdigen weiß, dem muß das Erscheinen einer Schrift wie die hier genannte an sich schon in hohem Grade erfreulich sein; denn es beweist, daß deren Verfasser, als Director eines Schullehrer-Seminars einer der Männer, in deren Hand namentlich die Pflege dieses Unterrichtszweiges gelegt ist, für seine Aufgabe ein warmes Herz und das wissenschaftliche Interesse besitzt, ohne welches derselbe nicht gedeihen kann.

„Zur Methodik der biblischen Geschichte. Eine historisch-genetische Untersuchung", so betitelt der Verfasser den ersten Theil seines auf mehrere Theile angelegten Buches. Was er dabei beabsichtigt, giebt er in der Einleitung S. 3 f. zu erkennen. Die allgemeinen Bestimmungen vom 15. Oct. 1872, betreffend das Volksschul-, Präparanden- und Seminarwesen, geben, wie er sagt, für die Gestaltung des biblischen Geschichtsunterrichts nur unzureichende Fingerzeige. Er selbst wünscht und erstrebt eine wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes vom theologischen, historischen und pädagogischen Standpunkte aus, welche die traditionellen Fesseln sprengt, in welche dieser Unterrichtszweig bisher geschlagen ist, und eine „biblische Geschichte" schafft, welche dem wirklichen Bedürfnisse der Gegenwart auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus entspricht. Der Beitrag, den er selbst zur Lösung dieser Aufgabe mit der vorliegenden Arbeit bietet, soll darin bestehen, daß „sie aus der Geschichte der Anwendung und Verwerthung der biblischen Geschichte in der Schrift und in der Kirche diejenigen Grundsätze für die Behandlung dieser Disciplin zu gewinnen sucht, welche als die nothwendigen Merkmale derselben sich darbieten." Denn dem Verfasser erscheinen als die ersten und obersten Erforderniße einer biblischen Geschichte, die den Anspruch erhebt, wissenschaftlich zu sein, die, daß sie biblisch und daß sie kirchlich ist. Freilich, gesteht er, lasse die Frage über die Methodik der biblischen Geschichte vom historischen Standpunkte allein sich nicht beantworten; aber eben so fest stehe, daß die Antwort auf diese Frage ohne Rücksicht auf die Geschichte nur sehr einseitig ausfallen müsse.

Darin giebt gewiß Jeder dem Verfasser Recht, und eben darin besteht der Werth seines Buches, daß er uns mit einem Reichthum der Ausführung, wie meines Wissens nirgends sonst, die Geschichte der Anwendung und Verwerthung der biblischen Historie in der Schrift und namentlich in der Kirche bis herab auf die Zeit der Reformation vor Augen legt. Er behandelt nämlich im ersten Abschnitt die biblische Geschichte in der heiligen Schrift selbst; im zweiten: dieselbe in der alten Kirche, im dritten: in der mittelalterlichen Kirche. Es drängt sich hierbei nun allerdings die Frage auf, ob der Verfasser, welcher sich die Methodik der biblischen Geschichte zur Aufgabe des Ganzen gesetzt hat, wohl daran gethan hat, geschichtlich sein Thema in der Weite zu verfolgen, daß er nur die Geschichte

der Anwendung und Verwerthung der biblischen Geschichte überhaupt vorführt, ohne sich auf den Unterricht in derselben zu beschränken. Denn erstens mußte er sich nun, um nicht ganz in's Weite zu gerahten, mit einer Auswahl des geschichtlichen Stoffes begnügen, und zweitens steht im Voraus zu erwarten, daß die geschichtliche Darlegung in diesem Umfange doch nur zu einem geringen Theil wesentliche Beiträge für die Methodik des biblischen Geschichtsunterrichts liefern werde; und diese Erwartung täuscht uns auch nicht. Die Anführung, Auslegung und Anwendung der biblischen Geschichtsthatsachen zu anderen Zwecken als denen des Unterrichts kann natürlich für die Methodik der letzteren nicht viel austragen, denn nach dem Zwecke bestimmt sich die Methode. Daß dabei gleichwohl sich „Gesichtspunkte" ergeben, „welche für eine kirchliche Behandlung unserer Disciplin nicht außer Acht gelassen werden dürfen" (S. 135), „sich Geistesrichtungen anbahnen, welche als die Anforderungen jenes Zeitalters (des Mittelalters) an eine künftige biblische Geschichte aufgefaßt werden können" (S. 269), geben wir gerne zu; andererseits gesteht der Verfasser uns auch zu, daß „nach der Seite der Technik unserer Disciplin die altkirchliche Literatur nur geringe Ausbeute bietet" (S. 135), daß das Mittelalter „Gedanken und Gesichtspunkte, welche eine direct technische Verwendung im biblischen Geschichtsunterrichte der Volksschule finden könnten, uns nicht bietet" (S. 270). Unter diesen Umständen könnte man erwarten, daß dasjenige, was sich als wirklich unterrichtliche Benutzung der biblischen Geschichte in der alten und mittelalterlichen Kirche nachweisen läßt, eine noch eingehendere Erläuterung finden werde, als dies der Fall ist (vgl. S. 127 ff. u. 202 ff.). Dafür entschädigt uns aber der Verfasser, indem er durchweg seine Darlegung der biblischen und kirchlichen Verwendung der heiligen Geschichte mit feinsinnigen Bemerkungen begleitet, in welchen er die aus den einzelnen geschichtlichen Erscheinungen gewonnenen, für die Behandlung der biblischen Geschichte im Unterrichte irgend bedeutsamen Momente hervorhebt und so seiner Absicht, zur Methodik der biblischen Geschichte beizutragen, eingedenk bleibt. Wir sind nur der Ansicht, daß diese Bemerkungen, so richtig sie an sich auch sind, doch in dieser Gestalt, in der sie sich dem verborgenen Schatz im Acker vergleichen, den ein Mensch fand (Matth. 13), der nöthigen Begründung und Evidenz entbehren und für den Zweck des Ganzen zu isolirt und zusammenhangslos auftreten.

Was man aber als Mangel an fester principieller Behandlung des Ganzen in Anspruch nehmen könnte, erscheint, gerade von anderer Seite betrachtet, als ein Vorzug des Buches. Nicht bloß der kirchliche Unterricht in der biblischen Geschichte, sondern, wie gesagt, die gesammte so reiche und mannigfaltige kirchliche Verwerthung der biblischen Geschichte wird uns bis auf die Reformationszeit herab in den hervorragendsten Beispielen und in voller Objectivität vor die Augen geführt; und wir können es nur loben, namentlich im Hinblick auf den weiteren Leserkreis, für den diese Schrift bestimmt ist, daß der Verfasser sich nicht mit einem bloßen Hinweis auf die betreffenden Stellen der Kirchenlehrer und der angeführten Repräsentanten der einzelnen charakteristischen Erscheinungen begnügt, sondern „längere Darstellungen der biblischen Geschichte eingeschaltet hat, theils in Form der Analyse des Gedankenganges, theils in Form einer Uebersetzung." Der Leser gewinnt dadurch von dem Verfahren der einzelnen Schriftsteller eine Anschauung, die keine Beschreibung ersetzt, und wird wie überhaupt,

so namentlich in der Vorführung unserer ältesten deutschen Literatur auf diesem Gebiete dem Verfasser, der mit Liebe und Geschick diese Stoffe gesammelt hat, mit Belehrung und Genuß folgen.

So gewiß aber die biblische Geschichte das Feld ist, „auf welchem die Elementarschule ihre Aufgabe, das christliche Leben der ihr anvertrauten Jugend zu begründen und zu entwickeln, hauptsächlich zu lösen hat" (S. 2), so dringende Empfehlung verdient eine Schrift, die mit dem, was sie bietet, ganz dazu angethan ist, den Sinn für diese Aufgabe und deren Lösung bei denen zu wecken, zu deren Lebensberuf die Erfüllung jener Aufgabe gehört, seien es Lehrer der Schule oder Geistliche.

Göttingen. Wiesinger.

Warneck, Dr. G., Das Studium der Mission auf der Universität. (Etwas veränderter Abdruck aus der Allg. Missions-Zeitschrift.) Gütersloh, C. Bertelsmann, 1877. (40 Pf.) 46 SS.

Ein Appell hauptsächlich an die Professoren der Theologie, aber auch zu Nutz und Frommen aller Theologie-Studirenden geschrieben. Mit vollem Recht verlangt der Verfasser für die Mission ein Hausrecht auf der Universität, nicht bloß im Interesse der Ethnographie und der Geographie, sondern weil unter den Functionen der Kirche auch die ausbreitende ihre Theorie und Geschichte hat, so daß die Missionstheorie in der praktischen Theologie, die Missionsgeschichte in der Kirchengeschichte besondere Berücksichtigung in Anspruch nehmen darf. Die Begründung dieser Forderung ist völlig sachgemäß, so daß man nur wünschen kann, des Verfassers gutes Wort möge überall eine gute Statt finden. An einer Stelle scheint mir Warneck indeß in seinem Eifer für die Mission über das rechte Ziel hinaus zu schießen, in dem Wunsche nämlich, daß jetzt mehr akademisch gebildete Theologen in den Missionsdienst eintreten möchten. Wenn wir gegenwärtig unsere Studirenden dazu nicht anregen, so liegt der Grund dafür allerdings auch in dem herrschenden Theologenmangel, den ich durchaus nicht als einen „philiströsen" Deckmantel für die Lauheit in Sachen der Mission ansehe. Aber ich theile des Verfassers Ansicht vollständig, daß die Mission auch Sache der theologischen Wissenschaft werden muß, und daß ihre Pflege auf der Universität wesentlich in der Hand der Professoren der Theologie liegt.

Halle a./S. Paul Tschackert.

Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung von 1439.

Hefele's Conciliengeschichte. — Russische Quellen und Darstellungen.

Von

Lic. theol. **Theodor Frommann.**

Das Concil von Ferrara-Florenz der Jahre 1438 und 39 bildet eine wichtige Episode in der Geschichte der großen Reformsynoden des 15. Jahrhunderts. Eine „Episode", denn es stellt sich mit seinen Bestrebungen und seinen Ergebnissen als ein in sich abgeschlossenes Ganzes dar, das in einem bei dergleichen geschichtlichen Erscheinungen seltenen Maße für eine gesonderte Behandlung sich eignet und bei einer solchen leicht die festen Umrisse eines bestimmt abgegrenzten Bildes erkennen läßt. Andererseits freilich ist die Florentiner Synode zunächst ein Bestandtheil der Geschichte des Baseler Concils, dessen dem Papstthum misliebige und gefährliche Reformtendenzen sie durch die Concentration der der Curie ergebenen Kräfte und durch die Vollbringung eines so großartigen Werkes, wie die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen des Morgen- und des Abendlandes, lahm zu legen bestimmt war; sodann aber ist diese Einigung wiederum nur ein Glied in der langen Geschichte der Kirchentrennung und der stets vergeblichen Unionsversuche. Also nach den verschiedensten Seiten hin kann das Florenzer Concil für die geschichtliche Betrachtung ein Interesse gewähren: mag man es nun auffassen als ein kirchenhistorisches Sonderbild des Zeitalters der „Renaissance", oder als einen nicht unwesentlichen Factor zur Anbahnung des Sieges des curialistisch-päpstlichen Absolutismus über die auf Erhaltung, beziehungsweise Wiederherstellung der bischöflich-aristokratischen Kirchenverfassung gerichteten Bestrebungen zunächst der Reformconcilien; oder aber endlich als einen, und zwar den wichtigsten Anhaltspunkt zur Erkenntnis und Beurtheilung der Gründe der großen Kirchenspaltung und der Mittel ihrer Beseitigung.

In allen diesen drei Beziehungen nun aber tritt, merkwürdig genug, die Geschichte des Florentiner Concils in den Zusammenhang

der gerade in der neuesten Gegenwart die Gemüther vorwiegend beschäftigenden Tagesfragen mitten hinein und gewinnt dadurch neben der streng wissenschaftlichen, historischen, zugleich eine unmittelbar praktische Bedeutung, die es aus der Ruhe in dem Dunkel der Vergangenheit zu einem neuen frischen Leben aufruft. Noch steht die Thatsache in lebendiger Erinnerung, daß gerade die Art und Weise, in welcher die Vorkämpfer der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes während des Vaticanischen Concils 1870 die bekannte Stelle des Florentiner Unionsdecrets, wo dem Papste als dem Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi der Primat über die ganze Welt (οἰκουμένη) zugesprochen wird, zu einer Hauptstütze für ihr Dogma zu machen versuchten, den Anlaß bot zu Döllinger's erstem offenen Auftreten gegen diese auf despotische Vergewaltigung der Kirche gerichteten Bestrebungen, und somit gewissermaßen den Anstoß gegeben hat zu der im Schoße des Concils selbst hervorgetretenen Opposition und zu der aus ihr hervorgegangenen „altkatholischen" Bewegung. Allein obschon Döllinger's Protest wenigstens den Erfolg hatte, daß viele Concilsväter eine unveränderte Aufnahme des genauen Wortlauts der betreffenden Stelle in die Unfehlbarkeits-Constitution vom 18. Juli 1870 verlangten und durchsetzten, so hat man doch trotzdem in derselben die sehr unbestimmt und zum Theil zweideutig gehaltenen Ausdrücke des Florenzer Decrets zu Gunsten der weitgehendsten päpstlichen Anmaßungen ausgebeutet und auch der Würde des obersten Richters, die man erst in das Citat selbst hatte einschmuggeln wollen, nun freilich mit anderer Begründung, in einem besonderen Absatz ihren Platz bewahrt [1]). So drückt diese Constitution „Pastor aeternus," wie sie sich ganz besonders stützt auf das Florenzer Decret, den Ansprüchen des Papstthums auf Universalherrschaft in der Kirche und der ganzen Welt — denn die römisch-katholische Kirche soll sich ja die ganze Welt unterwerfen — gleichsam das Siegel auf. Der Jahr-

[1]) In diesem Sinne habe ich S. VI der Vorrede zu meinen „Kritischen Beiträgen zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung", Halle 1872 gesagt, daß „die indirecte Entstellung des Wortsinns des Decrets durch Zufügung, resp. Hineindeutung des obersten Richteramts nach den Worten „et doctorem" in dieser letzteren (scil. Hineindeutungs-)Form auch in die Constitutio des neuen Dogma übergegangen", vergl. meine „Geschichte des Vatic. Concils von 1869 und 1870, Gotha 1872, S. 392 ff. Hefele, Conciliengesch. Bd. VII, S. 754, hätte daher meine Ausdrucksweise bei genauerer Erwägung wohl nicht „unbegreiflich" gefunden.

hunderte hindurch dauernde Kampf zwischen Papal- und Episkopalsystem inmitten der katholischen Kirche ist damit vorläufig beendet, insofern ja jene Ansprüche in der Kirche nahezu allgemeine Anerkennung finden: ob die „altkatholischen" Gegner jenes auf die Spitze getriebenen Papalismus mit ihren hierarchisch-episkopalistischen Idealen in der katholischen Kirche werden Boden gewinnen, ob sie überhaupt sich werden als „Katholiken" behaupten können, das muß erst die Zukunft lehren. Jedenfalls hat das Florentinum, das schon von dem fünften Lateranconcil 1517 bestätigt wurde, durch das Vaticanum eine neue gewichtige Sanction erhalten, gegen welche der von altkatholischen Gelehrten, die allen drei genannten Concilien den ökumenischen Charakter bestreiten, erhobene Widerspruch für's Erste kaum ein nennenswerthes Gewicht in die Wagschale wird werfen können.

Vermöge einer eigenthümlichen Ideenverknüpfung müssen die Altkatholiken naturgemäß auch für die Wiedervereinigung mit der griechischen Kirche, mit welcher sie die Nichtanerkennung der päpstlichen Universalherrschaft gemein haben, ein besonderes Interesse an den Tag legen; und in der That hat sie dieses bereits bis zur Veranstaltung einer Unionsconferenz zu Bonn (Sept. 1874) geführt, wo über die Vorbedingungen einer Einigung zunächst mit der anglikanischen und der griechischen Kirche Berathung gepflogen wurde. Mag man von solchen idealistischen Bestrebungen halten, was man will, so viel ist gewiß, daß sie zur geschichtlichen Erwägung der Wechselbeziehungen der verschiedenen christlichen Confessionen unter einander eine kräftige Anregung geben, und daher auch namentlich dazu auffordern, die Florentiner Union, ihre Vorgeschichte, die Art und Weise ihres Zustandekommens, ihre Folgen genau zu prüfen, weil gerade hieraus die sicherste Grundlage für ein festes und bestimmtes Urtheil über die in Rede stehende Frage geschöpft werden kann.

Während die Unionsfrage, die ja den eigentlichen und einzigen Gegenstand der synodalen Verhandlungen bildete, wie in den Quellenschriften, so auch in späteren geschichtlichen Werken über das Florenzer Concil naturgemäß in den Vordergrund gestellt wird, namentlich in den von Seiten der griechischen Kirche ausgehenden: tritt die andere allgemeinere hierarchische und kirchlich-politische Seite der Betrachtung mehr nur gelegentlich in der Polemik der Curialisten und Episkopalisten und in den Geschichtswerken über die Reformsynoden des 15. Jahrhunderts hervor. Am allerwenigsten

jedoch pflegt die culturhistorische Bedeutung des Florentiner Concils als eines hervorragenden Ereignisses der Renaissanceperiode betont zu werden, und sie findet fast nur bei Voigt in seinem classischen Werk über Leben und Zeit Enea Silvio Piccolomini's eine ieinigermaßen entsprechende Beleuchtung. Und doch befanden sich unter den zu Florenz versammelten Würdenträgern Männer, wie der gelehrte und beredte Cardinal Julian Cesarini, der im lateinischen und griechischen Stil gleich gewandte Camaldulenser-General Ambrosius Traversari, unter den Griechen ein Bessarion, ein Gemistus Plethon, ein Georgius Scholarius, — lauter hervorragende Vorkämpfer des Humanismus und der wissenschaftlichen Wiederbelebung des classischen Alterthums, dem gleichzeitig auch Poesie und Kunst eine Wiedergeburt bereiteten. Daneben aber auch noch der scholastische Geist des Mittelalters in den eifrigen Anhängern des Papstes, den Dominicanern Johannes de Turrecremata, dem klugen Disputator Johannes de Monte Nigro, milder in dem beim Concil selbst sich nicht hervorthuenden Erzbischof Antoninus von Florenz, sowie andererseits in den Wortführern der Griechen, namentlich dem unentwegt auf dem Boden der griechischen Orthodoxie verharrenden Metropoliten Markus von Ephesus. Welches Aufsehen überhaupt das Erscheinen der Griechen, des Kaisers Johannes Paläologus, der Hofbeamten, der geistlichen Würdenträger mit dem großen Gefolge in Italien gemacht hat, dafür liefern viele zeitgenössische Berichte ein lebendiges Zeugnis, vor allen Dingen aber in monumentaler Weise die auf das Florenzer Concil bezüglichen Reliefdarstellungen an der ehernen Hauptthüre, welche Papst Eugen IV. durch Antonio Filarete noch für die alte Peterskirche anfertigen ließ, die aber auf den Neubau übergegangen ist und noch bis heute eine denkwürdige Zierde desselben bildet. Je reger also gerade in unserer Zeit die wissenschaftliche Beschäftigung mit den verschiedenen geistigen Errungenschaften der Renaissance in weiteren Kreisen zu werden beginnt, desto mehr wird auch den an der Florentiner Synode betheiligten Persönlichkeiten sich eine allgemeinere Aufmerksamkeit zuwenden.

Erstes Capitel: Hefele und die alten Quellen.

Aus solchen kurzen Erwägungen schon über die Bedeutung des Florenzer Concils ergiebt sich die Wichtigkeit einer eingehenden Darstellung seiner Geschichte, und um so fühlbarer machte bisher sich der Mangel einer solchen geltend. Abgesehen von den mehr oder weniger

bedeutsamen Quellenschriften, über die ich in meinen früheren „Kritischen Beiträgen zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung", ausführlich gehandelt, lassen, wie ich ebenda in der Vorrede S. VIII f. hervorgehoben habe, die diesen Gegenstand für sich oder in allgemeinerem Zusammenhang behandelnden Werke sowohl an Vollständigkeit und Gründlichkeit, als namentlich auch an gehöriger und unparteiischer Durcharbeitung des Stoffes noch viel zu wünschen übrig. Es kann daher nur mit großer Freude begrüßt werden, daß ein Gelehrter von solchem Rufe, wie Bischof Hefele von Rottenburg, in der zweiten Abtheilung des VII. Bandes seiner Conciliengeschichte eine mit gewohnter Gewissenhaftigkeit abgefaßte Geschichte des Florentiner Concils geliefert hat. Natürlich muß hier der Charakter des gelehrten Verfassers sowohl als seines großen Werkes die Erwartung einer Berücksichtigung der culturhistorischen Seite der Sache von vornherein ausschließen. In der „Conciliengeschichte" kann das Florenzer Concil nur als ein Bestandtheil oder vielmehr Gegenstück der Baseler Reformsynode behandelt werden, und das geschieht bei Hefele in einer so sehr rein die Sache selbst berücksichtigenden Weise, daß nicht einmal der Zusammenhang mit den curialistisch-episkopalistischen Kämpfen einerseits und mit den griechisch-römischen Unionsbestrebungen andererseits deutlich genug zu Tage tritt; denn beide Punkte werden nur insoweit, dann aber auch gründlich, erörtert, als sie einen integrirenden Bestandtheil der Concilsgeschichte bilden.

Um also die Darstellung Hefele's gerecht zu beurtheilen, wird man zunächst von den Anforderungen ganz absehen müssen, die man an eine allseitig befriedigende Monographie über die Geschichte des Florentiner Concils zu stellen berechtigt wäre. Desto größere Wichtigkeit aber gebührt der Erörterung des Verhältnisses des Verfassers zu den Quellen, die ihm für sein Geschichtswerk zu Gebote stehen.

Wohl nur selten dürfte dem Historiker die unparteiische Schilderung einer Begebenheit in solchem Grade erschwert werden, wie dies dem Florentiner Concil gegenüber der Fall ist. Hier treten von Anfang an zunächst zwei Parteien mit äußerster Schroffheit einander gegenüber: eine aus der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Lateiner zusammengesetzte, welche die Union in dem Sinne erstrebt, daß die Orientalen einfach die römische Lehre annehmen; die andere, eine kleine Minorität, nur aus Griechen bestehend, unter Führung des Metropoliten Markus Eugenikus von Ephesus, will keine Union zugestehen, es sei denn unter unverkürzter Erhaltung der griechischen

Orthodoxie. Zwischen diesen beiden Extremen steht eine aus der Mehrzahl der Griechen und einer nicht eben beträchtlichen Zahl gemäßigter Lateiner gebildete Mittelpartei, die dem Begriff der Union entsprechend eine beiderseitige Nachgiebigkeit als Grundbedingung anerkennt. Da aber diese Partei, an ihrer Spitze der griechische Kaiser, vorwiegend aus äußeren, politischen Gründen — die Griechen, um die Hülfe des Abendlandes gegen die Türken zu erhalten; die Lateiner, um durch die Union dem Papstthum neue Macht und Glanz zu verleihen, — die Einigung um jeden Preis durchgesetzt wissen will, so ist sie nicht wesentlich von der schroffen römischen Partei verschieden und muß in der That schließlich mit ihr im Allgemeinen zur Erreichung desselben Zieles zusammenwirken, so daß eigentlich nur eine erdrückende Majorität von mehr oder weniger schroffen Unionisten einer griechischen Minorität entschiedener Unionsfeinde gegenübersteht, und somit das äußere Ergebnis der Synodalverhandlungen in seinen allgemeinen Umrissen im Voraus ziemlich gesichert erscheint. In der That waren die Debatten kaum mehr, als eitle Wortgefechte, in denen die scholastische Gelehrsamkeit des Mittelalters noch einmal ihre Kraft entfalten konnte; zuletzt kam die Einigungsurkunde doch nahezu unabhängig von ihnen zu Stande, und zwar in einer Form, welche durch einige geringe Zugeständnisse von lateinischer Seite und durch zweideutige Fassung der Ausdrücke die völlige Niederlage der Griechen nur schwach verhüllen konnte [1]).

Solchem Verhältnis der Parteien entspricht nun auch dasjenige der geschichtlichen Darstellungen, von den ersten Quellenschriften an, die einander so schroff gegenüber stehen, wie nur irgend möglich. Dorotheus von Mitylene, dem nun nachdem auch Hefele (VII, 2, S. 665) meine Gründe für dessen Autorschaft an den latinisirenden griechischen Concilsacten [2]) anerkannt und diese letzteren bereits stets unter seinem Namen citirt hat, der erste Rang unter den Geschichtschreibern des Florentinum wohl unbestritten bleiben wird, und der weniger bedeutende Andreas de S. Cruce [3]) vertreten den unionistischen, beziehungsweise römischen Standpunkt ebenso einseitig, als Sylvester Syropulus [4]) und der weniger bedeutende Russe Simeon von Susdal [5]) denjenigen der Gegner jeder Nachgiebig-

[1]) vergl. meine Broschüre: Zur Kritik des Florentiner Unionsdecrets, Leipzig 1870. — [2]) vgl. meine Krit. Beitr., S. 75 u. 81 f. — [3]) vgl. ebenda, S. 44—52 und 69—86. — [4]) vgl. ebenda S. 52—69. — [5]) Krit. Beitr., S. 110 ff.

keit und somit jeder Einigung. Denn darin hat Hefele Recht (S. 668, vgl. 704) [1]), „ein Markus Eugenikus und Syropulus hätten principiell gar nicht an Unionsverhandlungen theilnehmen sollen, da sie zum Voraus in keinem Punkte nachgeben wollten und in den Lateinern bloß Ketzer sahen, welche bekehren zu können sie sich einbildeten.“ Das hatte der griechische Kaiser vor dem Concil selbst anerkannt, indem er die Instructionen, welche die drei orientalischen Patriarchen ihren Stellvertretern ertheilten (die Union nur anzunehmen, wenn sie nach den Canones und nach der Ueberlieferung der ökumenischen Synoden und Kirchenlehrer und ohne irgend welchen Zusatz, Aenderung oder Neuerung am Glauben geschehe) [2]), auf Andringen des Baseler Gesandten Johannes von Ragusa [3]) annullirte und an ihrer Stelle unbedingte Vollmacht erlangte und durchsetzte. Dasselbe fühlte der russische Großfürst, als er den Metropoliten Isidor von Kiew von der Betheiligung am Concil zurückzuhalten suchte und, da er dies nicht wohl vermochte, ihm die Bedingung auferlegte, den Standpunkt der ersten sieben allgemeinen Synoden und die volle Eigenthümlichkeit der griechischen Kirche in Lehre und Verfassung zu wahren [4]). — Nur wird man im Gegensatz dazu auch zugeben müssen, daß ebensowenig die schroffen Lateiner und die latinisirenden Griechen zu eigentlichen Unionsverhandlungen befähigt und berechtigt waren, wenn es sich ihnen doch im Grunde nur um die Unterwerfung der Griechen unter die römischen Forderungen handelte.

Demgemäß haben die Quellenschriften der genannten Männer kaum irgend welche Berührungspunkte mit einander gemeinsam und dienen einander daher nur selten zur Bestätigung, wohl aber fast durchgehend zur Ergänzung: ja, man kann beinahe sagen, stellen Dorotheus und Andreas die Vorderseite der Medaille dar, so Syropul und Simeon die Kehrseite, wie ich dies in meinen „Kritischen Beiträgen“ (S. 61 f.) des Näheren dargelegt habe.

Nun aber meint nicht bloß Hefele (S. 668), daß ich dort Syropul „offenbar zu günstig beurtheile“, sondern in viel schärferer Weise hat Funk in Tübingen in seiner Besprechung meiner Schrift [5]) gegen

---

[1]) vergl. S. 690 den treffenden Hinweis auf „die der griechischen Kirche eigene Hinneigung zur Erstarrung im Alten.“ — [2]) Syropul III, 3 f. S. 46 f.

[3]) Hefele S. 681 (vergl. meine Krit. Beitr. S. 7), unterscheidet, gestützt auf Palacky, diesen Johannes von dem gleichnamigen hervorragenden Redner beim Flor. Concil.

[4]) vergl. Krit. Beitr. S. 143. — [5]) Bonner Ltbl. vom 16. Dec. 1872.

mich den Vorwurf parteiischer Voreingenommenheit gegen die Vorkämpfer der Union und überhaupt gegen die Vertreter römisch-katholischer Wissenschaft erhoben. Diesen letzteren Vorwurf werde ich freilich auf mir sitzen lassen müssen, wenn schon mit der nicht unwesentlichen Einschränkung, daß ich von der wissenschaftlichen Keuschheit nicht überhaupt katholischer, sondern romanistischer oder curialistischer Gelehrter, denen überall nur die Verherrlichung des Papstthums als Endzweck vorschweben kann, im Allgemeinen allerdings eine außerordentlich geringe Meinung hege; und ich denke, an genügender Begründung solchen abfälligen Urtheils habe ich es in meinen Kritischen Beiträgen (besonders S. 178—186) nicht fehlen lassen. Daß auch hier, wie in allen Dingen, Ausnahmen und vielleicht zahlreiche Ausnahmen vorkommen, wie sollte ich das verkennen; aber das Princip bleibt nichtsdestoweniger bestehen, und sogar Hefele, den man doch kaum zu den Romanisten im eigentlichen Sinne wird rechnen wollen, und der wirklich nach allen Seiten hin volle Gerechtigkeit zu üben bestrebt ist, liefert dafür unwillkürlich einen neuen Beleg. Denn wenn er und möglicherweise nicht mit Unrecht, sofern es sich bei der so durchaus disparaten Natur der beiderseitigen Quellen wesentlich um den subjectiven Eindruck handeln muß, den sie auf den Leser hervorbringen, mein Urtheil über Syropul als ein zu günstiges befindet, so darf man andererseits mit noch größerer Sicherheit behaupten, daß Hefele dessen Werth viel zu gering anschlägt: überall erblickt er bei ihm die Absicht, die Lateiner und die unionsfreundlichen Griechen herabzusetzen und zu verleumden, sein ganzes Werk hält er im Grunde für eine tendenziöse Schmähschrift gegen die Union und mißt ihm daher so wenig Glaubwürdigkeit bei, daß er die Angaben Syropul's vielfach nur in Anmerkungen unter dem Text (z. B. S. 684 und 693) berücksichtigt, in der eigentlichen Darstellung aber sie meist nur anführt, um sie zu bekämpfen oder ihnen den Bericht des Dorotheus vorzuziehen, was ja wohl öfters (z. B. S. 675), aber durchaus nicht immer zutrifft. Richtig erkennt Hefele (S. 684), daß Dorotheus „die Unionsverhandlungen unvergleichlich ausführlicher giebt, als Syropulus“, der „sich viel mehr mit Nebendingen, mit Aeußerlichem und hauptsächlich (?) mit der Geschichte der Verproviantirung beschäftigt“; aber statt nun den Syropulus, natürlich unter Anwendung der nöthigen Kritik, als eine überaus erwünschte belebende Ergänzung zu der trockenen protokollartigen Darstellung des Dorotheus in möglichst weitem Umfang zu benutzen, folgt er fast durchaus dem

letzteren und giebt dadurch seiner eigenen Darstellung denselben nüchternen und eintönigen Anstrich.

Der eigentliche Grund solcher Bevorzugung des Dorotheus seitens Hefele's ist wohl nicht schwer zu errathen. Er liegt in dessen anscheinend rein sachlicher, nur durch wenige individuelle Züge belebter Behandlungsweise des Stoffes; während bei Syropul die unionsfeindliche Persönlichkeit des Verfassers offen und mitunter in übertriebenem Maße hervortritt. Ebendies erleichtert aber der historischen Kritik ihre Aufgabe, und meine Vorliebe für Syropul gründet sich nicht etwa auf jene seine principielle Feindseligkeit gegen alles römische und demselben sich annähernde Wesen, sondern vielmehr darauf, daß seine Schrift uns ein bei einiger Vorsicht leicht in den richtigen Rahmen einzuschränkendes Bild der ganzen Vorgänge vor Augen führt, das für die Parteilichkeit und Einseitigkeit der latinisirenden Geschichtschreiber das nothwendige Correctiv bietet. Daß Hefele die nach der anderen Seite trotz ihrer klugen Verhüllung nicht minder stark hervortretende papistische Tendenzpolitik des Dorotheus nicht sollte bemerkt haben, ist natürlich nicht anzunehmen; wohl aber ist es kaum zu bezweifeln, daß Hefele, obgleich ernstlich bemüht, unparteiisch und gerecht zu verfahren, bei Beurtheilung der Unionsangelegenheit von vornherein ebenso auf Seiten des Papstes steht, wie bei der Auffassung des Kampfes zwischen Papstthum und Reformsynoden überhaupt. Dafür spricht vor allem seine doch recht sophistische Anfechtung der Oekumenicität der berühmten Constanzer Decrete 4. und 5. Sitzung von der Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst (VII, 1, S. 99 ff. 372, f. vergl. I, S. 45. 53); sie beruht darauf, daß auf Grund der Erklärungen Papst Martin's V. „a) alle Beschlüsse von Constanz, welche für das Papstthum kein Präjudiz bilden, für ökumenisch zu erachten, dagegen b) alle, welche gegen das ius, die dignitas und praeeminentia des apostolischen Stuhles verstoßen, für reprobirt zu halten sind." Von solchem Standpunkt aus muß natürlich Hefele (VII, 2, S. 565 ff. u. 831) die Anerkennung jener Constanzer Decrete durch Eugen IV., der in der Bulle Dudum vom 15. Dec. 1433 das Baseler Concil, welches jene Decrete erneuerte, sanctionirte, als keine ausdrückliche, sondern als eine bloß implicite erfolgte, als eine nur scheinbare, durch die Noth der Zeiten dem Papst abgerungene hinstellen, was ihm freilich schwerer fällt, als (S. 831) die unbestimmten Ausdrücke des Breve's Eugen's vom 5. Februar 1447, wo das Constanzer Decret Frequens et alia eius (Synodi) decreta

bestätigt werden, in seinem Sinne auszulegen. Daß bei aller scheinbaren Objectivität Hefele doch die Sache Eugen's gegen die Baseler bevorzugt, geht nicht allein aus der ganzen Darstellung der einzelnen Phasen dieses unerfreulichen Streites hervor, sondern namentlich auch aus den Schlußworten, mit denen er seine Conciliengeschichte zu Ende führt und mit denen er offenbar zugleich eine Art Rechtfertigung seines eigenen Verhaltens in Betreff der Vaticanischen Beschlüsse zu geben beabsichtigt. „Kein Uebel in der Kirche", so heißt es, „dem man durch Spaltung zu begegnen sucht, ist so groß, als das Uebel der Spaltung selbst. Seit die Baseler Versammlung schismatisch geworden, mußte die Hoffnung auf die so lang ersehnte innere kirchliche Reform immer mehr entschwinden, und es war damit einer Reaction Bahn gebrochen, welche nicht nur die überstürzenden, sondern auch die berechtigten Bestrebungen von Constanz und Basel in Vergessenheit zu begraben bedacht war." Bemerkenswerthe Worte, die einen tiefen Einblick gewähren in die Seele des einst so muthigen gelehrten Vorkämpfers der Vaticanischen Oppositionspartei und des nun mit gehorsamer Ergebenheit der Einheit der Kirche sich selbst und seine Ueberzeugung zum Opfer darbringenden Bischofs. Allein welche Selbsttäuschung, die Schuld des Mislingens der Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts vorzugsweise den damit verbundenen schismatischen Neigungen beizumessen und nach der Geschichte der letzten vierhundert Jahre eine irgend durchgreifende und ersprießliche Reform der römischen Papstkirche von innen heraus noch für möglich zu halten! Und wie sonderbar, daß nicht bloß der unter die Autorität der Kirche sich beugende Bischof solchen schönen Träumen sich hingiebt, sondern auch seine ehemaligen Freunde und Gesinnungsgenossen, die ihren Widerstand gegen die jesuitische Vergewaltigung der Kirche mannhaft fortgesetzt haben. Auch die „Altkatholiken" wollen ja Katholiken bleiben, auch sie betonen die nothwendige Einheit der Kirche, aber auch sie verkennen die zwingende Gewalt des von ihnen beibehaltenen hierarchischen Princips, mit dem stets die Gefahr einer priesterlichen Gewaltherrschaft eng verbunden bleiben wird. Dieses hierarchische Wesen hat unter den vielen anderen Ursachen am allermeisten dazu beigetragen, die Reformsynoden um ihren Erfolg zu bringen, und wo und in welcher Form es sich immer geltend machen möge, nie und nirgends bringt es frisches, freies Leben, sondern vielmehr Schlaffheit, Erstarrung, geistigen Tod.

Es mag daher Hefele, dem Dorotheus als zuverlässigstem Führer

folgend, noch so unparteiisch die Geschichte des Florentiner Concils zu schreiben versuchen, es kann ihm nicht gelingen und er wird dem Vorwurf des Romanisirens nicht entgehen können. Und kann andererseits ich in dieser Unionsfrage eine gewisse Sympathie mit der unterdrückten griechischen Minorität nicht verleugnen, auf welche nach dem allerdings nicht unbedingt für richtig anzunehmenden Bericht Syropul's sowohl, als des noch weit tendenziöseren russischen Berichterstatters Simeon von Susdal, mit argen Gewaltmitteln eingewirkt wurde: so darf ich mich dafür, daß nach Abzug mancher Uebertreibungen der genannten Schriftsteller noch genug des den Unionisten zur Last Gelegten als glaubhaft bestehen bleiben möchte, wohl auf die noch in Aller Erinnerung lebenden Thatsachen berufen, die jüngst beim Vaticanischen Concil gezeigt haben, wie man in Rom oppositionelle Minoritäten mürbe zu machen versteht. Uebersetzen wir diese „moralischen" Ueberredungskünste in die kräftige Sprache des 15. Jahrhunderts, so liegt nicht der mindeste Grund vor, warum wir die von jenen Gewährsmännern berichtete Vorenthaltung der Diäten, private und öffentliche Bedrohung in heftigen Scheltreden, Beschränkung der freien Bewegung, ja Gefangensetzung, als Mittel, die Widerstrebenden zur Unterwerfung zu zwingen, nicht als glaubhaft anerkennen sollten. Diese Dinge also durften Hefele am allerwenigsten abhalten, die beiderseitigen Parteistimmen in gleicher Weise zum Worte kommen zu lassen, und daß er das nicht gethan, das nimmt seiner sonst so verdienstlichen Leistung ihren abschließenden Charakter: eine allen Stoff erschöpfende und „wahre" Geschichte des Florentinum muß erst noch geschrieben werden [1]).

---

[1]) In die Einzelheiten der Hefele'schen Darstellung tiefer einzugehen, würde zu weit führen, obgleich die ausgedehnte, vielfach billigende und anerkennende, noch öfter aber abweisende Berücksichtigung meiner Schriften mich zu mancher Replik veranlassen könnte. Nur einige sachlich nicht unbedeutsame Bemerkungen seien mir gestattet. S. 705 meint Hefele, ich habe (Krit. Beitr. S. 78 ff.) das dem Dorotheus vom Papste verwilligte Honorar als einen Beweis für Bestechungen betrachtet, die derselbe gemacht habe; das ist mir aber nicht eingefallen, sondern ich habe nur die betreffende Beschuldigung, die Syropul gegen Dorotheus erhebt, im Hinblick auf den Parteieifer dieses letzteren im Allgemeinen als nicht eben unglaubhaft bezeichnet. — Ebenso giebt Hefele (S. 719) mir mit Unrecht Schuld, ich habe (a. a. O. S. 152) keine Spur von Beweis für die Verdächtigung Isidors von Kiew beigebracht, dieser habe vielleicht an Bestechungsversuchen bei manchen griechischen Prälaten Theil genommen; ausdrücklich berufe ich mich aber für diese „Vermuthung" auf das „oben," nämlich eine Seite vorher, „Berichtete" (nach Syropul IX, 8), Isidor habe verschiedene griechische Bischöfe bei schwelgerischem

Bei der oben (S. 534 f.) geschilderten Beschaffenheit der Quellen und der vonvornherein so verschiedenen Stellung auch der neueren Bearbeiter der Geschichte des Florentiner Concils, ist es ja nur erklärlich, daß, so sehr wie von römischer Seite, auch von russischer Seite eine völlig objective Schilderung jener Union noch zu vermissen ist. Und doch ist das in neueren Zeiten in Rußland hervorgetretene Streben nach solcher Objectivität rühmend anzuerkennen, so namentlich bei der anonymen, von Professor Gorski in Moskau herrührenden, von

Mahle mit List für die Anerkennung des Filioque zu gewinnen gesucht; wie ich denn an dieser Stelle zwischen an sich nicht unglaubwürdigen „Thatsachen" (S. 150 f.) und bloßen Beschuldigungen (S. 152) einen freilich schwer fest abzugrenzenden Unterschied mache. Warum sollte übrigens Isidor nicht an Fälschung patristischer Stellen gedacht haben? Gerade Hefele (S. 699 ff.) bringt in dieser Beziehung die schwersten und zum Theil vielleicht begründeten Beschuldigungen gegen die Griechen vor, und Isidor war ein Grieche, freilich kein unionsfeindlicher; auch die Lateiner begingen, wie Hefele (S. 685) sich sehr milde ausdrückt, den „Misgriff", einen offenbar interpolirten Codex der 7. Synode vorzuzeigen, und Fälschungen waren ja im Mittelalter nichts Ungewöhnliches. — Es ist daher merkwürdig, daß schon Funk im Bonner theologischen Literaturblatt (Dec. 1872), nun aber auch Hefele (S. 723 ff.) mit solcher Entschiedenheit für die von mir (S. 83 ff.) bestrittene Echtheit der letzten Willenserklärung des am 10. Juni 1439 noch vor Unterzeichnung des Unionsdecrets verstorbenen griechischen Patriarchen Joseph zu Felde ziehen. Sie müssen also im Widerspruch mit der eigenen Aussage (S. 727) doch wohl im Grunde der Sache eine größere Wichtigkeit beilegen, als ihr meines Erachtens gebührt und als ihr angesichts der Charakterlosigkeit des Patriarchen zukommen kann, der nach Hefele's (S. 695) Urtheil „niemals eine seinem hohen Rang geziemende Entschiedenheit zeigte." Für beseitigt können durch Hefele's Ausführungen meine bescheidenen Zweifel keineswegs gelten, wenn auch zugestanden werden kann, daß der Falsarius ziemlich ungeschickt zu Werke gegangen; ein ander Ding freilich wäre es, wollte ich mit einem weiter unten noch näher zu würdigenden russischen Anonymus behaupten, die Lateiner hätten drei Mönche aus der Umgebung des Patriarchen angestiftet, diesen zu ermorden und ihm jenes Testament in die Hände zu legen. — Meinen Untersuchungen über das Unionsdecret (Zur Kritik d. Flor. Unionsdecr., 1870) stimmt Hefele im Allgemeinen bei, rügt aber (S. 740), daß ich (a. a. O. S. 27. 45 f.) dem Syropul nachgeschrieben habe, manche Griechen hätten die Urkunde unterzeichnet, ohne deren Inhalt „genau" zu kennen, zumal sie in ihrer endgültigen Fassung nicht öffentlich verlesen wurde; wenn aber irgend, so trägt hier Syropul's Erzählung den Stempel der Wahrheit deutlich an der Stirne. Wenn Hefele (S. 742) unter Hinweis auf die Analogie der Canones von Sardica und der Augsburger Confession dem lateinischen und dem griechischen Texte des Decrets die gleiche Autorität beimessen will, so würde ich im Grunde wenig dagegen einzuwenden haben, wenn nicht die Priorität, welche ich (S. 25 f.) dem griechischen Texte zuerkannt, im Allgemeinen in der That von keiner großen Bedeutung, doch im einzelnen Falle wichtig genug

Popoff in's Englische übersetzten kleinen Schrift aus dem Jahre 1847 [1]). Allein ältere russische Schriftsteller können auf ein solches Lob nicht denselben Anspruch erheben: Simeon von Susdal, der als Augen- und Ohrenzeuge beim Concil zugegen war, verfährt in Anbetracht der Zeit, in welcher er schrieb, und der Leiden, die er bei und nach dem Concil erduldet [2]), bei allem seinem Haß gegen die Lateiner und möglichster Verherrlichung seiner Glaubensgenossen und Landsleute noch mit anerkennenswerther Mäßigung, während andere russische Darstellungen, die sich zum Theil an Simeon anschließen, doch außerdem manches enthalten, was nur entweder aus anderen schwer zu ermittelnden alten Quellen entnommen, oder aus der eigenen Einbildungskraft der Verfasser entsprungen sein kann, ihrer Parteileidenschaft alle Zügel schießen lassen. Gleichwohl bieten auch solche Schriften für die

---

erschiene. So gerade bei der Frage nach der Echtheit des „quemadmodum etiam" am Schlusse der Primatstelle. Richtig ist, was Hefele (S. 757 u. S. 729 f.) meinen Erörterungen (S. 51) hinzufügt, diese Worte haben in dem ursprünglichen von Johannes de Monte Nigro am 16. Juni Wort für Wort commentirten (siehe bei mir S. 19) Entwurf noch nicht gestanden, da Johannes ihrer nicht erwähnt; offenbar erst die Bedenken des Kaisers (bei mir S. 20) veranlaßten ihre Aufnahme in das Decret. — Endlich bezeichnet Hefele (S. 759 ff.) meine übrigens nur vermuthungsweise aufgestellte Erklärung der auffallenden Erscheinung, daß die Worte über den Weltprimat des Papstes in den 4 Haupt- und einigen anderen Copien der Originalurkunde fehlen, als völlig irrig und stellt ihr die allerdings sehr einfache und, wenn ich nicht irre, schon von Hergenröther vorgeschlagene Auskunft gegenüber, jene Worte könnten sehr leicht durch Versehen des Abschreibers ausgefallen sein. Nun, bei einer so wichtigen Urkunde ist eine solche Annahme mindestens sehr mislich, und die Unterzeichner müßten doch einen so bedeutsamen Fehler alsbald bemerkt haben. Ebensowenig stichhaltig ist Hefele's Bestreitung meiner Auseinandersetzung darüber, daß der Kaiser sogleich Bedenken gegen jene Stelle gehegt und sich von den Lateinern Auskunft erbeten habe, ob damit nur ein päpstlicher primatus honoris oder auch iurisdictionis gemeint sei; da letzteres ausdrücklich bejaht wurde, konnte ja der Kaiser über den Sinn der betreffenden Worte nicht mehr im Zweifel sein, und gewiß nur nothgedrungen hat er sie in der Urkunde stehen lassen. Was Wunder, wenn er nachher gerne die Gelegenheit ergriffen hätte, sie wenigstens in den Copien zu beseitigen. Allein auffallend bleibt freilich Syropul's Schweigen, und hauptsächlich deshalb habe ich meine Erklärung nur vermuthungsweise aufgestellt. Uebrigens ist die eingehende Berücksichtigung, die Hefele der neueren Literatur hat angedeihen lassen, besonders anzuerkennen; vermißt habe ich aber namentlich jede Bezugnahme auf die in englischer Uebersetzung allgemein zugängliche anonyme Schrift des Moskauer Professors Gorski: The history of the council of Florence, transl. from the Russian by Basil Popoff, London 1861.

[1]) Krit. Beitr., S. IX. [2]) ebenda S. 110 ff.

Geschichte des Florentinum selbst von mindestens sehr problematischem für die seiner späteren Ausbeutung aber von beträchtlichem Werthe, sowohl in Beziehung auf den in ihnen enthaltenen neuen Stoff, als auch auf die Begebenheiten und Umstände, denen sie ihre Entstehung verdanken, kein geringes Interesse dar. Und es dürfte daher nicht ungerechtfertigt sein, wenn ich das im Nachtrag zu meinen Kritischen Beiträgen (S. 250) gegebene Versprechen jetzt einlöse, und eine und die andere solcher älteren russischen „Geschichten des Florentiner Concils" einer genaueren Prüfung unterwerfe. Die hierzu nothwendigen Materialien verdanke ich der Güte des Herrn Wirkl. Staatsraths Dr. Kunik, Mitglieds der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, der mir dieselben mit gewohnter Freundlichkeit zur Verfügung gestellt hat.

Zweites Capitel: Russische Quellen zum Florentinum aus der Unionsperiode des XVI. Jahrhunderts. — Geschichte dieser Union.

Schon die Art und Weise, wie die Kunde von dem Vorhandensein solcher Quellen in weitere Kreise gedrungen ist, verdient Beachtung. Zu Anfang der vierziger Jahre entspann sich in Rußland über eine alte russische Quelle zur Geschichte des Florenzer Concils eine heftige gelehrte Polemik zwischen dem wegen seiner Forschungen auf dem Gebiete der russischen Geschichte in hohem Ansehen stehenden Moskauer Universitätsprofessor und Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften Pogodin und seinem Collegen Schewyrew, Professor der russischen Sprache zu Moskau, einerseits, und dem insbesondere als Mitarbeiter an der „Nordischen Biene" seiner Zeit in Rußland sehr bekannten talentvollen Literaten Bulgarin andererseits, gegen welchen in sittlicher Beziehung jedoch manche Vorwürfe erhoben werden, unter denen einer der schwersten, daß seine Feder mitunter käuflich und für oder gegen dieselbe Sache mit gleichem Eifer einzutreten bereit gewesen. Für uns kommt hier nur in Betracht, daß Schewyrew 1841 in dem Journal des Ministeriums der Volksaufklärung unter dem Titel: „neue Nachrichten über die Florentiner Synode" einen Auszug aus einem Vaticanischen Manuscript veröffentlicht hatte, von welchem Bulgarin in der „Nordischen Biene" behauptete, es wäre schon längst gedruckt und vielen Kennern der russischen Geschichte durchaus nichts Neues. Diese so kurz hingestellte Behauptung veranlaßte Schewyrew noch im selben Jahre zu einer

scharfen Entgegnung in der Zeitschrift „der Moskowiter," Jahrgang 1841 (Buch VI, S. 498—509), worin er zur Klarlegung der wahren Sachlage Thatsachen mittheilte, die namentlich auf das Gebahren der Jesuiten ein grelles Licht werfen und einen neuen Beleg dafür liefern, daß dieser Orden mit seiner traditionellen Klugheit doch häufig dem Verhängnis verfällt, seinen scheinbar auf's Sorgfältigste durchgeführten Ränken durch eigene Unüberlegtheit doch wieder die Spitze abzubrechen. Schewyrew fand nämlich in des berühmten Cardinals Angelo Mai Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita, und zwar in dem darin enthaltenen Katalog russischer Handschriften unter Nr. 12, eine „Geschichte des Florentiner Concils" angeführt, und, da ihm dieselbe unbekannt war, machte er sich daran, in der Vaticanischen Bibliothek eine Abschrift davon zu nehmen. Allein ihm widerfuhr dasselbe, wie mir in einem ähnlichen Falle: der üblichen Ordnung gemäß verbot ihm das der Custos der Bibliothek und gestattete ihm nur, einen Auszug anzufertigen, der, wie erwähnt, in einem russischen Journal abgedruckt wurde.

Nun aber fand Schewyrew bei näherer Untersuchung der Sache, daß zwar selbst so namhafte Historiker, wie Karamsin und Ustrjälow, von dem Vorhandensein einer solchen neuen Quellenschrift zum Florentinum offenbar nichts wußten, daß aber dennoch die ängstliche Hütung der handschriftlichen Schätze des Vaticans sich in diesem Falle als unnöthig und erfolglos erwies. Pogodin hatte ihm nämlich von Seiten Sacharow's, der jedenfalls mit dem in meinen „Krit. Beitr." S. 112 genannten Herausgeber des Simeon'schen Reiseberichts identisch ist, die Notiz übermittelt, daß derselbe bei antiquarischen Studien in dem Buche eines Klerikers zu Ostrog (Stadt in Polnisch-Litthauen) vom Jahre 1598 auf eine kurze Geschichte der Florentiner „Räubersynode" gestoßen sei. Schewyrew erkannte bald, daß diese gedruckte Schrift keine andere, als die jenes Vaticanischen Manuscripts sei; allein er fand auch, daß sie die größte typographische Seltenheit sei, nur in einzelnen wenigen (3 oder 2) und nicht einmal vollständigen Exemplaren nachweisbar, auf die man erst nach seinen Publicationen aufmerksam geworden. Als Ursache solcher Seltenheit erweisen sich die eifrigen und mit großem Erfolg durchgeführten Nachstellungen, welche die Jesuiten dieser Schrift und dem Buche, dessen Bestandtheil sie bildete, als den römischen Interessen feindseligen und gefährlichen Geisteserzeugnissen, bereiteten; ähnlich wie ja auch in Italien die von ihnen ebenfalls nahezu vertilgte berühmte reformatorische Schrift über

die Wohlthat Christi ungefähr zu derselben Zeit wieder an's Licht gezogen wurde. Und wie sonderbar: während die im Vatican allmächtigen Jesuiten alles, was ihnen unter den Schätzen der Bibliothek etwa Nachtheil oder Verdruß bereiten könnte, vor Aller Blicken sorgfältig verbergen, haben sie keine Ahnung davon, daß sie die von ihnen einst so heftig verfolgte und mit Feuer ausgetilgte Schrift als Manuscript im Besitz haben, und gestatten ganz harmlos einem russischen Professor, Einsicht in dieselbe zu nehmen! Was hilft's, daß er nur einen Auszug daraus machen darf: derselbe genügt, ihn zur Wiederentdeckung des vermeintlich verschollenen Druckes zu führen, der nun wieder in russischer Sprache allen Feinden des Jesuitenordens und des von ihnen protegirten römischen Papalsystems als eine schneidige Waffe in die Hände gegeben ist.

Bei näherer Besichtigung freilich ergiebt sich, daß gerade diese einst vielleicht scharfe und gefährliche Waffe im Laufe der Zeiten doch recht rostig und schartig geworden und daher leider den Gegnern große Furcht einzujagen nicht mehr geeignet ist, so daß diese letzteren deren Wiederhervorholung aus dem Schutt der Jahrhunderte mit ziemlicher Gemüthsruhe zuschauen dürften. In welchem Sinne dies zu verstehen ist, ist oben (Seite 541) bereits angedeutet; es wird aber klar hervortreten, bei genauerer Erwägung des Verhältnisses der in Rede stehenden Schrift zu den älteren, namentlich den russischen Geschichtsquellen des Florentinum, sowie der Zeitumstände und Absichten, welche die Abfassung jener Schrift mögen veranlaßt haben.

Nach den Ermittelungen Schewyrew's, wie gesagt, ließen sich nur zwei oder drei gedruckte Exemplare derselben nachweisen, und zwar aus dem Jahre 1598. Diese Exemplare enthalten aber außer der erwähnten „Geschichte der Florentiner Räubersynode“ vorher noch ein kurzes Schriftstück, für dessen Inhalt jene als ein Beleg dienen soll. Es ist das die laut Angabe auf dem Titel und laut Unterschrift des Vorworts von einem niederen Kleriker der Kirche zu Ostrog ebenda in der griechischen Schule (Juni) 1598 verfaßte „Entgegnung (oder Abfertigung, Antwort) auf den Brief, welchen 1598 der hochwürdige Vater Hypatius Potei, Bischof von Wladimir und Brest, an den gnädigen Fürsten Constantin Ostroschski, Kiewschen Woëwoden, geschrieben, und in welchem er die Union oder Einigung der morgenländischen mit der abendländischen Kirche gebilligt und gelobt hat.“ Es hat aber

diese Entgegnung mitsammt der angefügten Geschichte des Florenzer Concils sehr bald einen zweiten Abdruck erlebt, und zwar als Anhang der in den kirchlichen Streitigkeiten jener Zeit epochemachenden „Apokrisis“ des pseudonymen Christophorus Philalethes, welche wahrscheinlich zuerst in polnischer Sprache 1597 zu Wilna, dann nach der Ansicht von Maximowitsch, Professor der russischen Literatur zu Wladimir, in westrussischer Mundart 1598 oder 1599 zu Ostrog, nach Anderen ebenfalls zu Wilna im Druck erschien. Skabalanowitsch in seiner Untersuchung „über die Apokrisis des Chr. Philalethes“, St. Petersburg 1873 (S. 24 ff.), weiß für das Erscheinen der russischen Uebersetzung den Anfang des Jahres 1599 als das richtige Datum wahrscheinlich zu machen, während er über Wilna oder Ostrog als Druckort eine Entscheidung nicht für möglich hält. Der Umstand, daß der Verfasser der „Entgegnung“ (S. 351) bereits auf die „Apokrisis“ Bezug nimmt, entscheidet nichts über die Priorität etwa von deren russischer Ausgabe, und beweist noch weniger das Vorhandensein zweier Auflagen derselben 1597 und 1598, deren zweiter erst die „Entgegnung“ angefügt wäre; diese letztere kann ja sehr wohl auf das jedenfalls früher erschienene polnische Original Bezug genommen haben, und dies ist sogar wahrscheinlich. Wohl aber kann die Uebersetzung nicht vor dem Erscheinen weder der „Entgegnung“ (Juni 1598), noch der ihr beigegebenen zwar schon älteren, aber erst mit ihr im Druck veröffentlichten „Geschichte der Florentiner Räubersynode“ abgefaßt sein, da aus dieser letzteren, auf Anregung offenbar der Entgegnung (S. 351), Zusätze (S. 69 f.) zu dem polnischen Text gemacht sind. Ganz getreu kann man also, zumal noch andere meist bloß erklärende und unwesentliche Zusätze vorkommen, die Uebersetzung nicht nennen, obgleich sie mit großer Gewissenhaftigkeit bemüht ist, das Original Wort für Wort in's Russische zu übertragen; auch läßt der Uebersetzer darin vielleicht gar zu pedantisch und des Polnischen nicht so kundig, daß ihm nicht häufige Fehler, Mißverständnisse und Ungenauigkeiten untergelaufen wären, aus Zerstreutheit manches aus und entstellt so den ursprünglichen Sinn doch mitunter in recht bedenklicher Weise [1]); auffallend genug, da die westrussische Mundart, in der er schrieb, sehr stark mit polnischen Elementen versetzt ist; übrigens trägt sie mehr den

[1]) Skabalanowitsch liefert hierfür in den Anhängen zu seiner angeführten Schrift die nöthigen Belege.

Charakter einer Schrift- als einer Volkssprache an sich. Leider treten jene Mängel in noch erhöhtem Maße und Zahl [1]) hervor in der von der geistlichen Akademie zu Kiew 1870 veranstalteten Ausgabe der Apokrisis in modernrussischer Uebertragung aus der altrussischen Uebersetzung; so daß, wo es auf den Wortlaut ankommt, eine Vergleichung des freilich sehr seltenen polnischen Urtextes nothwendig ist.

Da nun die Jesuiten die Apokrisis wegen deren scharfer Polemik gegen die Union ebenso, wie die „Entgegnung", heftig verfolgten und auf jede Weise aus der Welt zu schaffen suchten, so wurde auch diese Schrift, namentlich in ihrer polnischen Ausgabe, die weder in Kiew, noch in den öffentlichen Bibliotheken Wilna's und Petersburgs zu finden ist, zur größten bibliographischen Seltenheit und konnte daher zur Erhaltung der ihr angehängten Schriften wenig beitragen. Ein so gewaltsames Verfahren entsprach eben der Sitte jener Zeit, und auch die griechisch-katholischen Gegner der Jesuiten verschmähten es nicht, zu demselben Mittel zu greifen und die ihnen unbequemen Erzeugnisse der römisch-katholischen Polemik aufzukaufen, um sie in den Kellern der Klöster zu begraben oder zu verbrennen; nur hatten die Jesuiten den Vortheil, die polnische Regierung hinter sich zu haben. Da solche Verfolgungen aber nicht bloß die Bücher betrafen, sondern auch sehr häufig deren Verfasser, so hielten diese es meist für rathsam, ihre Namen zu verschweigen oder unter einem Pseudonym zu verbergen, wie Christophorus Philalethes es auch gethan, der überdies noch, wiewohl ebenfalls ohne Erfolg, sein Werk zu schützen versuchte, indem er es dem Kanzler Jan Samoiski widmete, einem am Hofe in großem Ansehen, aber der jesuitischen Zelotenpartei ferne stehenden Katholiken.

So führen uns die durch ähnliches Geschick, wie durch äußeren und inneren Zusammenhang eng mit einander verknüpften Schriften, die „Entgegnung an Bischof Potei" mit der „Geschichte der Florentiner Räubersynode" und die „Apokrisis", in Ansehung ihres Ursprungs auf jene denkwürdige Phase der griechisch-römischen Kirchentrennungs- oder vielmehr Wiedervereinigungsgeschichte, die sich zu Ausgang des 16. Jahrhunderts in Polen und den mit

[1]) Auch diese werden von Skabalanowitsch registrirt. Mir liegt nur diese neurussische Ausgabe der Apokrisis vor und ich citire dieselben nach deren Seitenzahl, ebenso die „Entgegnung" und das „Florentiner Concil."



diesem Königreich seit 1569 fest vereinigten, 1654 an Rußland gefallenen litthauischen Landestheilen abgespielt hat, und deren Folgen in unseren Tagen wieder die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen beginnen.

Wenn ich in meinen „Kritischen Beiträgen" (S. 169) diese litthauisch-polnische Kircheneinigung des 16. Jahrhunderts gewissermaßen als eine „zweite Auflage der Florentiner Union" bezeichnete, so war ich dazu im Allgemeinen offenbar vollkommen berechtigt. Haben doch, wie sowohl die „Apokrisis" (S. 64), als die „Entgegnung" (S. 350) hervorheben, die Vorkämpfer dieser späteren Einigung dieselbe ausdrücklich als eine bloße Erneuerung der nur in Vergessenheit gerathenen Florenzer Abmachungen hingestellt. Allein diese Behauptung wird in jenen Schriften nur angeführt, um sofort mit allem Nachdruck zurückgewiesen zu werden, und auch eines der neuesten russischen Geschichtswerke über diesen Gegenstand („Die litthauische kirchliche Union, von M. Kojalowitsch, St. Petersburg, 1859, Bd. I., Einleitung) betont mit Entschiedenheit, daß jene beiden Unionen nichts mit einander zu thun haben, da diejenige des 16. Jahrhunderts, als eine durch politische Gesichtspunkte der polnischen Könige bestimmte rein innere Angelegenheit Litthauens sich bereits seit der ersten Vereinigung dieses Landes mit Polen (1386), also schon vor dem Florenzer Concil, vorbereitet und durch die verschiedenen politischen Wechselgeschicke [1]) hindurch allmählich vollzogen habe. Dagegen läßt sich freilich nichts einwenden: diese Union war in der That das Erzeugnis einer zweihundertjährigen geschichtlichen Entwickelung, indem einerseits die seit Mitte des 14. Jahrhunderts [2]) zeitweilig, seit 1461 dauernd von dem Moskauer Metropolitansprengel ausgeschiedenen südwestrussischen Metropoliten von Kiew gegen die drückende Abhängigkeit vom Constantinopolitanischen Patriarchen [3]) ein Gegengewicht suchen mochten in der Anlehnung an die polnischen Könige, welche ihrerseits jene Spaltung der russischen Kirche begünstigten und die politische Verbindung Litthauens mit Polen oft auf sehr gewaltsame Weise durch Herstellung der Glaubenseinheit in römisch-katholischem Sinne zu fördern und zu festigen bestrebt waren. Da aber das der griechischen Orthodoxie treu ergebene litthauische Volk einer Katholisirung den zähesten Widerstand entgegensetzte, so

---

[1]) vgl. hierüber die kurze Darstellung in meinen Krit. Beitr. S. 135—137. — [2]) ebenda. S. 130—133. — [3]) ebenda. S. 169.

hoffte man auf dem Mittelweg der kirchlichen Union mit dem ganzen westrussischen Metropolitangebiet schließlich zu demselben Ziele zu gelangen, obschon man sich dabei zunächst mit der Unterwerfung unter die nicht näher bestimmte Herrschaft des Papstes begnügte. Aber eben diese Union, gerade weil vornehmlich von römischer Seite aus betrieben, mußte nothwendig in der Hauptsache auf denselben Grundlagen erbaut werden, welche das Florentiner Concil gelegt; und so besteht, obgleich dieses letztere für die russische Kirche eigentlich gar keine reelle Bedeutung gehabt hat [1]), dennoch ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen den beiden, aus gänzlich verschiedenen Vorbedingungen und politischen Verhältnissen heraus erwachsenen Unionen.

Ueber die Beziehungen der orthodoxen Kirche Rußlands sowohl wie Polens zur römischen nach dem Scheitern des Florenzer Unionswerkes ist wenig zu sagen [2]). Cardinal Bessarion ,einer seiner Hauptbegründer, hoffte noch kurz vor seinem Tode für dasselbe wirken zu können, indem er die Heirath seiner Schutzbefohlenen, der griechischen Prinzessin Zoë oder Sophie, Tochter des letzten Paläologen Thomas, Bruders des letzten griechischen Kaisers, mit dem russischen Großfürsten Iwan III. eifrig betrieb und durchsetzte [3]), 1472. Des Papstes Sixtus IV. Legat Antonius, der die Prinzessin von Rom nach Moskau geleitete, vermochte aber in seinen Disputationen mit der russischen Geistlichkeit, auf diese nicht den geringsten Eindruck zu machen, und reiste ab, ohne eine Annäherung zwischen den getrennten Kirchen auch nur angebahnt zu haben. Und wenn Papst Sixtus IV. vielleicht auch in Polen, entgegen den dortigen Versuchen, die Orthodoxen mit Gewalt katholisch zu machen, lieber die Ideen der Florentiner Einigung durchgeführt gesehen hätte, so erreichte er doch auch da nichts. Wohl aber drängte einerseits die von den Moskauer Großfürsten drohenden Kriegsgefahren, andererseits die schnelle und weite Ausbreitung der verschiedenen evangelischen Bekenntnisse und der protestantischen Secten im polnischen Reiche, hier alle solche Katholisations- und Unionsbestrebungen in den Hintergrund, so daß nun auch die Orthodoxen in Polen unbehelligt durch Verfolgungen, unter denen sie früher oft schwer zu leiden gehabt, und wieder im Genuß der ihnen zeitweilig

[1]) ebenda S. 163 ff. — [2]) vgl. die Einleitung bei Bantysch-Kamenski: Geschichte der polnischen Union (Moskau, 1805, russisch). — [3]) vgl. Krit. Beitr. S. 172 ff.



versagten politischen Rechte, und namentlich des Zutritts zu öffentlichen Staatsämtern, neben den anderen Dissidenten ein ruhiges Leben führen konnten.

Erst das Eindringen der Jesuiten seit 1565 oder 1566 störte, wie allenthalben, so auch in Polen, den kirchlichen Frieden. Sowohl die auf dem Lubliner Reichstag 1569 vollzogene förmliche Einverleibung Litthauens, als die mit dem Tode des letzten Jagellonenkönigs, Sigismund's II. August, 1572 beginnende Verwirrung im polnischen Wahlreiche, erleichterte ihnen ihr planmäßiges Vorgehen auch gegen die Anhänger des griechischen Bekenntnisses [1]). Sie verstanden es, die Gunst des gleich nach seiner Erwählung von der evangelischen Kirche zur römischen übergetretenen Königs Stephan Batori (1575—1586) zu gewinnen, der ihrer und des Papstes Hülfe bei seinen kriegerischen Unternehmungen gegen Rußland nicht entrathen mochte und die Union wo möglich, gerne als Mittel benutzt hätte, Rußland, Litthauen und Polen unter seinem Scepter zu einem großen Reiche zu vereinigen. Und wirklich schien der glückliche Feldzug, den er 1579—1581 gegen den Zaren Johann IV. den Schrecklichen führte, seinen Plänen günstig zu sein. Allein Johann wandte sich an Papst Gregor XIII. und gewann ihn durch allerhand Versprechungen (darunter auch der Hülfe gegen die Türken) für eine friedliche Vermittelung. Zu diesem Zwecke gab der Papst 1581 dem Jesuiten Antonio Possevino den Auftrag, den Moskauer Zaren, wenn möglich, zum Uebertritt zum Katholicismus zu bewegen. Possevin erkannte bald die Vergeblichkeit solchen Bemühens, begnügte sich, einen zehnjährigen Frieden zwischen Polen und Rußland zu Stande zu bringen, und verließ dieses Land, von Johann reich beschenkt, in welchen er nochmals gedrungen war, der gespaltenen Kirche doch wenigstens Frieden zu geben durch Anerkennung des päpstlichen Primates und der Beschlüsse des Florentiner Concils. Auch hatte Possevin dem Zaren ein Exemplar der unlängst (1577) in Rom zum ersten Male in griechischer Sprache gedruckt erschienenen Synodalgeschichte (des Dorotheus) überbracht, die in der lateinischen Uebersetzung des Abramus Cretensis schon 1526 war herausgegeben worden [2]). Allein Johann erkärte, ohne Beisein des

[1]) vgl. über die große Anzahl derselben und über ihr Verhältnis zu den Katholiken Philaret: Gesch. d. russ. Kirche, Periode III., S. 55—63 u. S. 74. — [2]) vgl. Krit. Beitr., S. 46 u. 51, Anm.

Metropoliten und der geistlichen Synode sich auf Verhandlungen über den Glauben überhaupt nicht gerne einzulassen, und bemerkte übrigens, daß das, was die Griechen zu Florenz gethan, die Russen nichts anginge, und daß diese einem Priester nicht huldigen könnten, der sich königliche Ehren beilegt und sich den Fuß küssen läßt [1]).

Konnte Possevin dem Papste über diesen directen Unionsversuch in Rußland nichts Günstiges berichten, so war er in Betreff der von ihm und seinen Ordensbrüdern auf indirektem Wege in Litthauen und Polen erzielten Erfolge in besserer Lage. Wie das auf Possevin's Rath 1581 oder 1585 von Gregor XIII. in Rom gegründete griechische Collegium stets mehrere Russen für die römische Lehre heranbildete, so errichteten auch im Lande selbst die Jesuiten Schulen und Collegien in mehreren Städten, namentlich in Wilna, und brachten so die Erziehung der Jugend immer mehr in ihre Hand. Außerdem drängten sie sich in die Häuser der litthauischen Großen ein und suchten diese zum Katholicismus herüberzuziehen, um demselben auch deren oft sehr ausgedehntes Patronatsrecht dienstbar zu machen. Ferner benutzten sie die von den Orthodoxen hartnäckig zurückgewiesene Einführung des neuen gregorianischen Kalenders zu Agitationen gegen die griechische Kirche und entwickelten endlich eine emsige literarische Thätigkeit: besonders Peter Skarga trat 1577 in seiner Schrift „über die Einheit der Kirche Gottes“ heftig gegen die angeblichen Irrthümer der Russen auf, über welche er 1582 noch einen Appendix zu jener Schrift in lateinischer und polnischer Sprache veröffentlichte. So wußten sie, des königlichen Schutzes sicher, in kurzer Zeit in Litthauen nicht bloß unter dem Adel und dem Volke, sondern sogar auch unter der orthodoxen Hierarchie viele Anhänger zu gewinnen und eine der Romanisirung des Landes günstige Partei heranzubilden.

Gleichwohl hatte die im Bewußtsein des Volkes festgewurzelte rechtgläubige Kirche noch außerdem viel zu feste Stützen, als daß sie so leicht hätte unterworfen werden können. Vor allen Dingen hatte sie einen Halt in dem Zusammenhang mit dem Patriarchat von Constantinopel, von dem der Metropolit von Kiew abhängig blieb, auch nachdem Patriarch Jeremias 1589 den Metropoliten von Moskau zum Patriarchen erhoben hatte [2]). Das zeigte sich sogleich, als

---

[1]) Hierüber vgl. Philaret III, S. 75 nach zeitgenössischen russischen Berichten, aus deren einem Bantysch-Kamenski, a. a. O. S. 15—25 einen interessanten Auszug liefert. Possevin selbst hat von seiner Gesandtschaft erzählt in seinen Commentarii de Moscovia. — [2]) Krit. Beitr., S. 169.

Jeremias auf dieser selben Reise von Moskau nach Litthauen kam und daselbst viele Kleriker absetzte, die sich gegen die Ordnung der griechischen Kirche successive Polygamie erlaubten oder in Stellen, die nur von ehelosen Mönchsgeistlichen bekleidet werden durften, das eheliche Leben fortführten: sogar der Metropolit Onesiphorus von Kiew befand sich unter dieser Zahl, mußte abdanken und erhielt zum Nachfolger den bisher unbescholtenen und rein russisch gebildeten Michael Rahoza, welchem jedoch Jeremias so wenig traute, daß er ihm in dem eigens zum patriarchalen Exarchen ernannten Bischof von Luzk, Cyrillus Terletzki, gleichsam einen Aufseher zur Seite setzte. Sodann blieben doch auch viele litthauische Großen ihrem Glauben treu, obenan der höchst einflußreiche Fürst Constantin Ostroshski, Schwiegervater des erst durch Skarga zum Katholicismus bekehrten protestantischen Fürsten Christophorus Radziwill, Woëwoden von Wilna. Dieser einsichtige und gebildete Fürst that, was in seinen Kräften stand, zur geistigen Erhebung seiner Glaubensgenossen durch Gründung von Schulen und Druckereien, Ausgabe geistlicher Bücher, Aussendung von Lehrern und Predigern, um so den jesuitischen Ränken das allein Sicherheit versprechende Bollwerk entgegenzustellen. Auch andere Fürsten unterstützten diese Bestrebungen, so namentlich Kurbski, aus alter hochangesehener Familie, einst durch glückliche Kriegsthaten berühmter Feldherr Johann's des Schrecklichen, aber durch des Zaren grausames Wüthen gegen die Bojaren und deren Familien 1563 bewogen, nach Polen überzutreten und die Waffen gegen sein Vaterland zu ergreifen: meist lebte er bis zu seinem Tode 1583 auf seinen ihm vom König Sigismund II. verliehenen Gütern und beschäftigte sich mit literarischen Arbeiten, unter denen außer seiner Geschichte Johann's des Schrecklichen und seinen Briefen, — wichtigen Quellen für die Kenntnis der Zustände Rußlands und Polens in jener Zeit, — eine russische Uebersetzung des Chrysostomus und eine noch näher zu besprechende kurze Geschichte des Florentiner Concils nebst der Geschichte Johann's edirt von Ustrjälow in 3. Aufl. St. Petersburg 1868) den Zweck verfolgten, den Orthodoxen brauchbare Waffen gegen die Jesuiten in die Hand zu geben. Den festesten Halt jedoch gewährten jenen die sogenannten Bruderschaften, eine Art Gewerkvereine oder Kaufmanns- und Handwerksgilden mit religiösem Mittelpunkt, welche ursprünglich wohl durch gemeinsame Feiern kirchlicher Festtage in's Leben gerufen, sich an eine bestimmte Kirche oder ein Kloster anschlossen und sich die Förderung kirchlicher

Zwecke, namentlich auch durch Unterstützung der Schulen und Verbreitung von Büchern, angelegen sein ließen. Dafür gewannen sie einen ihnen durch die geistliche Obrigkeit oft ausdrücklich bestätigten Einfluß auf die Leitung der Kirche, eine Aufsicht über die Vermögensverwaltung und zuweilen selbst über das Verhalten der Geistlichkeit, zumal wenn ihnen Adlige beitraten, deren Patronatsrechte sie unmittelbar der Jurisdiction des Patriarchen von Constantinopel unterstellten und von derjenigen der Bischöfe befreiten.

Aber gerade diese letzte und wichtigste Machtbefugnis der immer zahlreicher erstehenden Bruderschaften bot wiederum den Jesuiten eine Handhabe für ihre unionistische Agitation. Natürlich betrachteten die Bischöfe diese von ihnen unabhängigen und oft unbequemen Corporationen mit einem gewissen Mistrauen, und Patriarch Jeremias war unvorsichtig genug, solche Verstimmung noch zu vermehren, indem er 1589 auch die mächtige Lemberger Bruderschaft von dem dortigen Bischof Gideon Boloban emancipirte, der mit derselben in beständigen Conflicten lebte und dadurch getrieben wurde, sich dem lateinischen Bischof von Lemberg anzunähern und an ihm eine Stütze zu suchen. So waren sowohl Gideon als auch der Metropolit Rahoza gegen den Patriarchen erbittert, und dieser beging nun auch den Fehler, seinen bei ihm angeschwärzten Exarchen Terletzki durch eine scharfe Rüge zu beleidigen: drei, obzwar ihrem Glauben noch treu ergebene [1]), dazu persönlich einander entfremdete, aber eben doch misvergnügte hohe Prälaten der russischen Kirche, — das genügte den Jesuiten als Grundlage für ihre weiteren Maßnahmen. Zudem war der Nachfolger Stephan Batori's, König Sigismund III., ein schwedischer Prinz und von mütterlicher Seite Neffe Sigismund's II., ihnen durchaus ergeben und suchte ihrem Bekehrungseifer durch mannichfache Bedrückung seiner nichtkatholischen Unterthanen zu Hülfe zu kommen — wohl nicht wenig dazu angeregt durch Peter Skarga, der 1590 sein Buch über die Einheit der Kirche, das in Folge des von den Russen gegen dasselbe geführten Vernichtungskrieges selten geworden war, mit manchen Abänderungen in zweiter Auflage erscheinen ließ und dem Könige widmete [2]).

Durch die Unannehmlichkeiten ihrer persönlichen Stellung nun

[1]) Kojalowitsch verfährt bei seinen Untersuchungen mit rühmenswerther Unparteilichkeit, während Philaret III., S. 64 ff., stets geneigt ist, den Verleumdungen, welche die strengen Orthodoxen den Unionisten anhefteten, Glauben zu schenken. — [2]) Philaret III., S. 66.



mögen zunächst jene drei russischen Prälaten einander allmählich näher und auf den Gedanken gekommen sein, sich aus dem unerquicklichen Verhältnis zum Patriarchen zu befreien, nicht etwa durch Begründung einer ähnlichen Unabhängigkeit von Constantinopel, wie sie die ostrussische Kirche erreicht, sondern durch Union mit dem römischen Katholicismus. Ein gefährliches Mittel, das aber den Vortheil zu bieten schien, zugleich auch den Verfolgungen ein Ende zu machen, unter welchen die Orthodoxen im polnischen Reiche so schwer zu leiden hatten. Daß jene Männer ihren Glauben hätten preisgeben wollen, ist gewiß nicht anzunehmen, aber sie waren den Jesuiten an Schlauheit nicht gewachsen und wurden je mehr und mehr zu deren willenlosen Werkzeugen, zumal sie selbst sich zum Theil zu verwerflichen Intriguen herabließen. Dies gilt namentlich von Terletzki, den die Jesuiten immer mehr in ihre Netze zogen mit Hülfe des auf Befehl des Königs vom Metropoliten Rahoza 1591 zum Bischof von Wladimir und 1593 auch von Brest ernannten ehemaligen Senators Potei, der, durch seine Frau mit Fürst Ostroshski verwandt, ein Jesuitenzögling und Freund Skarga's, und nicht frei von lateinischen und sogar protestantischen „Irrthümern", zu diesem Behufe die Mönchskutte angenommen und seinen weltlichen Namen Adam mit dem geistlichen „Hypatius" vertauscht hatte.

Die Einzelheiten der allmählichen Entwickelung der „Union" hüllen sich in ein gewisses Dunkel und bieten zu wenig allgemeines Interesse, um hier eingehend behandelt zu werden [1]). Zwei von Bischöfen und Laien besuchte Synoden der Orthodoxen zu Brest 1590 und 1591 deckten arge Uebelstände in der westrussischen Kirche auf, die zwar auch in den Mängeln und Fehlern der Hierarchie, namentlich aber in dem ungebührend überhand nehmenden Einfluß des Laienelementes der unmittelbar unter dem Constantinopolitanischen Patriarchen stehenden Patrone und Bruderschaften ihre Wurzel hatten. Ueber diesen letzteren Punkt beschloß man eine Beschwerde an den König. Terletzki aber, gereizt vielleicht durch ein persönliches Zerwürfnis mit dem Fürsten Ostroshski wegen einer Vermögensangelegenheit und mit dem Gouverneur von Luzk, der ihm die gottesdienstliche Osterfeier verbot, reichte, eine ihm früher im selben Sinne

[1]) Kojalowitsch thut das mit größter Gewissenhaftigkeit, auch Bantysch-Kamenski, und, obschon kurz, Solowjeff in seinem Lehrbuch der russ. Geschichte, S. 272—280; wenig zuverlässig ist die kurze Darstellung bei Philaret, III. S. 64 ff. — vgl. Gieseler: K. G. III., 2, S. 605.

von mehreren Bischöfen, darunter Gideon, ertheilte unbedingte Vollmacht mißbrauchend, auf dem mit deren Unterschriften versehenen Blanquet dem König zugleich eine Eingabe ein, in der um Vereinigung der westrussischen Kirche mit der römischen gebeten und die Anerkennung des Papstes zugesagt wurde, natürlich unter Bewahrung des griechischen Ritus und der Landessprache und unter Beanspruchung besonderer Privilegien. Der König beantwortete jene erste Eingabe mit dem Verbot der Einmischung der Laien in kirchliche Angelegenheiten, und diese zweite mit einem besonderen Dank und dem Versprechen, den unterzeichneten Bischöfen seinen Schutz zu gewähren. War auch die Zeit für Durchführung der Union noch nicht gekommen, so war doch durch die inneren Mißstände die rechtgläubige Kirche geschwächt, und viele ihrer treuesten Mitglieder begannen in der Union ein reformatorisches Mittel zu erblicken. Sogar der Fürst Ostroshski erwies sich solchen Ideen zugänglich, verlangte aber, wie sein Briefwechsel mit Bischof Potei bezeugt, nicht nur Erhaltung der griechischen Eigenthümlichkeiten, sondern volle auch politische Gleichberechtigung der beiderseitigen Geistlichkeit und außerdem die ganz unmögliche Zuziehung auch der ostrussischen Kirche zur Einigung.

Vor allen Dingen mußte der Metropolit Rahoza gewonnen werden, der noch auf der Synode zu Brest 1594 Miene machte, gegen die pflichtvergessenen Hierarchen energisch einzuschreiten, und den Bischof von Lemberg wirklich absetzte, ohne für diese Maßregel die königliche Bestätigung erhalten zu können. Terletzki, der gleich darauf bei einer Zusammenkunft mit Gideon noch einige andere Bischöfe für die Union gewann und von ihnen unterzeichnete Blanquets für eine Eingabe an den König erhielt, überredete den durch sein Schwanken gegenüber den Glaubensgenossen sich immer mehr compromittirenden gutmüthigen, aber charakterlosen Rahoza zu einer schriftlichen Zustimmungserklärung zu diesen Plänen und erhielt von ihm sogar ein eigenhändiges Verzeichnis der von den Lateinern zu fordernden Zugeständnisse. Auch Potei fing jetzt an, eifrig mit Terletzki für die Union zusammenzuwirken, während Fürst Ostroshski, eine Zeit lang durch Potei über dieselbe getäuscht, sich jetzt entschieden von ihr abwandte und das allgemeine Verlangen nach einer großen Landessynode unter Betheiligung des Laienelementes und eines Exarchen des Patriarchen öffentlich mit Nachdruck unterstützte. Der König gab zwar diesem Verlangen scheinbar nach, benutzte aber jeden Vorwand, die Einberufung der Synode zu verzögern, und befahl im Gegentheil den beiden

Bischöfen Potei und Terletzki, nach Rom zu reisen und dem Papste die Unterwerfung der westrussischen Kirche anzubieten. Obgleich nun Gideon, in sein Amt wieder eingesetzt, sich offen von der Union lossagte, schrieben jene beiden Bischöfe auf das auch von ihm unterschriebene Blanquet eine angeblich synodaliter beschlossene Urkunde, in welche sie die auch vom Metropoliten gebilligten Einigungsbedingungen aufnahmen: Glauben und Ritus der russischen Kirche sollten unberührt bleiben und der Papst nur das Recht der Bestätigung, nicht der Einsetzung des Metropoliten erhalten. Allein es ist nicht unwahrscheinlich, daß nach Berathung mit den Jesuiten noch andere Bedingungen festgestellt wurden, die einige dogmatische und rituelle Punkte näher berührten, aber doch immerhin die griechischen Riten und die Landessprache für den Gottesdienst bestehen ließen und der beiderseitigen Geistlichkeit völlig gleiche kirchliche Rechte, dem orthodoxen Adel Sitz und Stimme im Senate, dem Klerus Immunität, dem Volke Gleichberechtigung mit den Katholiken zusicherten. Das wäre allerdings kein einfaches Zurückgreifen auf die Florentiner Union, sondern ein von derselben manche bedeutsame Abweichung enthaltendes Werk gewesen, das jedoch weder beim Papste auf Annahme rechnen konnte, noch auch bei dem Metropoliten Rahoza, von dem man vorher nur die Anerkennung des Primates, nicht der bischöflichen Allgewalt des Papstes gefordert hatte. Gegen das ausdrückliche Verbot des Metropoliten reisten Potei und Terletzki im September 1595 nach Rom ab, küßten im November dem Papst Clemens VIII. den Fuß und verlasen am 23. Decbr. 1595 in öffentlicher Versammlung der Cardinäle zwar jene von ihnen untergeschobene, angeblich von einer russischen Synode angenommene Unionsurkunde, beschworen aber im Namen der russischen Hierarchie (obgleich mehrere der Union zeitweilig geneigte Prälaten sich bereits gegen dieselbe erklärt hatten) öffentlich ein entschieden latinisirendes Glaubensbekenntnis, in das außer dem Nicäno-Constantinopolitanischen Symbol (mit dem filioque) und den in Florenz vereinbarten Glaubenspunkten eine ganze Reihe Tridentinischer Sätze Aufnahme gefunden hatte. — Ueber diesen an der rechtgläubigen Kirche begangenen Verrath, den Clemens VIII. durch Publication der Bulle, „Magnus Dominus" am 10. Januar 1596, die übrigens der unirten Kirche die griechischen Ritualien und die Landessprache garantirte, und durch Prägung einer Medaille mit der Inschrift Ruthenis receptis verherrlichte, gerieth Litthauen in große Aufregung, und der Metropolit Rahoza, der sich von aller Verantwortung für den Schritt

jener beiden Bischöfe lossagte, glaubte dem gegen ihn dennoch wach bleibenden Mistrauen nur begegnen zu können, indem er das dringende Verlangen nach einer allgemeinen Synode beim König unterstützte. Allein die von diesem nur ohne Betheiligung der Laien gestattete geistliche Synode des Januar 1596 vermehrte nur die Aufregung und vertiefte die Kluft zwischen dem Volke und dem Metropoliten, der die Wilnaer Bruderschaft durch Excommunication eines ihrer Prediger beleidigte. So versäumte man den rechten Zeitpunkt, in Eintracht und mit allen Kräften der Union entgegenzuarbeiten: als Potei und Terletzki zurückkehrten und im Verein mit der staatlichen Autorität für dieselbe eintraten, war es zu spät. Auf ihr Andringen berief nun der König, ganz in der Hand der Jesuiten, eine allgemeine Synode von Geistlichen und Laien der litthauischen Landeskirche, und auf Anordnung des Metropoliten wurde sie den 6. October 1596 in Brest eröffnet.

Es war dies eine überaus glänzende Versammlung, denn es erschienen von orthodoxer Seite als Exarch des Patriarchen von Constantinopel der gelehrte Nicephorus und als Exarch des Patriarchen von Alexandria der durch seine gerade in dieser Zeit durch die Berührung mit litthauischen Protestanten begründeten evangelischen Sympathien berühmt gewordene spätere Patriarch Cyrillus Lukaris; ferner der Metropolit von Kiew (Michael Rahoza) mit sieben Bischöfen; ferner der Fürst Ostroshski mit seinem Sohne und zahlreichem Gefolge, obgleich der König aus Vorsicht das Mitbringen eines solchen untersagt hatte; endlich eine große Anzahl Geistlicher, Mönche und weltlicher Abgeordneter; — von lateinischer Seite die katholischen Bischöfe von Luzk, Lemberg, Chelm, eifrige Vorkämpfer der Union, die beiden protestantischen Convertiten: Fürst Nikolaus Radziwill und der Kanzler Leo Sapieha, u. A. m., alle ebenfalls mit großem Gefolge. Doch fand sogleich eine verhängnisvolle itio in partes statt, indem von den russischen Bischöfen auf orthodoxer Seite nur die schon seit längerer Zeit von der Union abgewendeten Zwei verblieben, Gideon von Lemberg und Michael von Przemysl, während die übrigen, auch der leicht überredete oder auch vielleicht mit gelinder Gewaltanwendung gezwungene schwache Metropolit, durch Potei und Terletzki und durch die Bemühungen der Jesuiten zu der Unionspartei hinübergezogen wurden. Potei als Ortsbischof verschloß den Orthodoxen die Kirchen der Stadt, und so mußten sie sich in dem Saale eines Protestanten versammeln, und zwar die Geistlichen und

die Laien gesondert von einander, während die Unionisten in der Kathedrale des heiligen Nikolaus zusammentraten. Es geschah nun das, was in dergleichen Fällen zu geschehen pflegt: die geistliche Synode der Orthodoxen unter dem Vorsitz der patriarchalen Exarchen lud den Metropoliten und die abtrünnigen Bischöfe vergebens zu sich ein, saß dann über sie zu Gericht, verurtheilte sie in contumaciam zur Absetzung, erließ nach erlangter Zustimmungserklärung der weltlichen Versammlung einen Protest gegen die Union und bat den König um Ernennung neuer Bischöfe an Stelle der abgesetzten. Die Versammlung der Unionisten hingegen, an der widerrechtlich auch römische Katholiken, also Andersgläubige, Theil nahmen, verhandelte mit den Orthodoxen nicht synodaliter und schriftlich, sondern nur privatim und mündlich durch katholische Unterhändler, und proclamirte, ohne Befragen der Laien, nach Verlesung der päpstlichen Bestätigungsbulle die Union unter Protest gegen die derselben feindseligen Bischöfe, um deren Absetzung der König gebeten wurde.

So erwuchs der westrussischen Kirche aus der Union nicht nur nicht die von einer freien Vereinigung mit den römischen Katholiken erhoffte Stärkung, sondern sie ward vielmehr innerlich gespalten in zwei einander schroff gegenüberstehende Parteien: die eine gestützt auf eine hierarchische Minorität, mit der jedoch fast die ganze orthodoxe Bevölkerung Litthauens sich eins wußte, die andere ohne solchen volksthümlichen Halt sich anlehnend an eine hierarchische Majorität, die der mächtigen Unterstützung von Seiten der Jesuiten und der unter ihrem Einfluß stehenden Regierung gewiß war. Die Glaubensfrage war in den Hintergrund gedrängt, und es handelte sich nur noch um die Machtfrage, über deren thatsächliche Beantwortung jedoch kein Zweifel obwalten konnte. Die härtesten Verfolgungen trafen nun in der Folgezeit die Kirche Litthauens: der König verbot den patriarchalen Exarchen den Eintritt in's Land und untersagte den Bau neuer gottesdienstlicher Gebäude; die Unionisten rissen viele Kirchen an sich und verfolgten die orthodoxen Priester zum Theil auf die grausamste Weise; Kleinrußland wurde durch polnische Heerschaaren geplündert und das Volk massenhaft zur Union gezwungen; das Volk war zuerst nur auf die Seelsorge der zwei Bischöfe von Lemberg und Przemysl († 1607 und 1612) und etwa heimlich aus der Moldau und Walachei herüberkommender Bischöfe angewiesen und mußte die Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse selbst in den eigenen Kirchen von Juden, die Besitz von denselben ergriffen, oft für schweres Geld

erkaufen. Die Leiden vermehrten sich noch, als Patriarch Theophanes von Jerusalem, 1620 auf einer Reise in Kiew einkehrend, mit Erlaubnis des Patriarchen von Constantinopel an Stelle der zu Brest für abgesetzt erklärten unionistischen Bischöfe andere einsetzte ohne königliche Genehmigung: mit Todesstrafe bedroht, konnten sie nur ganz im Geheimen ihr Amt ausüben. Noch mehr verschlimmerte sich die Lage der Orthodoxen nach Ermordung ihres eifrigsten Verfolgers, des Erzbischofs Josaphat von Polozk, 1623, da der Verdacht der Anstiftung dieser Blutthat auf Meletius Smotritzki fiel, den von Theophanes geweihten orthodoxen Bischof von Polozk; dieser suchte sich durch Annahme der Union zu retten, die er 1628 zu Kiew aus Furcht vor den Kosaken wieder abschwor, aber nur, um gleich darauf wieder zu ihr zurückzukehren. Erst nach dem Tode Sigismund's III. 1632 gelang es den Orthodoxen, mit ihren erschütternden Klagen beim Reichstag Gehör zu erlangen und ein Abkommen durchzusetzen, das, vom neuerwählten König Wladislaw IV., Sohn Sigismund's, beschworen, eine einigermaßen sichere Grundlage für die Ordnung ihrer kirchlichen Verhältnisse in Polen bildete: in Kiew residiren zwei Metropoliten neben einander, ein unirter und ein nicht-unirter (der erste war der als Verfasser oder doch Veranstalter des russischen Katechismus 1642, ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως, berühmte Petrus Mogilas, † 1647); in Polozk ist ein unirter Erzbischof, in Mohilew ein orthodoxer Bischof und ebenso in Lemberg, Przemysl und Luzk, während Wladimir, Chelm und Pinsk unerwähnt und also wohl in der Gewalt der Unirten blieben; Rückgabe mehrerer Klöster und Kirchen an die Orthodoxen; die Hauptsache aber war, daß hierbei nicht etwa der Grundsatz festgestellt wurde: cuius dioecesis, eius religio, sondern vielmehr überall jedermann nach freiem Belieben sich zu den Unirten oder zu den Orthodoxen sollte halten dürfen.

Indeß mochte auch der Wille des Königs zur Ausführung dieses Abkommens ein noch so guter gewesen sein, die polnischen Magnaten kehrten sich nicht daran, sondern ließen ihrem unionistischen Bekehrungseifer nach wie vor die Zügel schießen, und polnische Söldnerschaaren verübten wiederholt die scheußlichsten Greuel gegen die sich ihrer zu erwehren nicht vermögenden Kosaken Kleinrußlands, deren Führer nebst ihren Familien man in Warschau unter den grausamsten Martern zu Tode quälte. Dadurch und durch die gewaltsame Aufdringung der Union auf's Aeußerste gereizt, erhoben sich endlich die Kleinrussen unter ihrem Führer Chmelnitzki in offenem Aufstand gegen

die Polen, schlugen sie mehrmals und nöthigten 1649 dem neuen Könige Jan Casimir, Bruder Wladislaw's, die Nichtigkeitserklärung der Union im Reiche ab, sowie die Rückgabe der alten Rechte und Güter an die orthodoxen Kirchen, die Zulassung des Metropoliten in den Senat, und die Schließung der Jesuitenschulen in Kiew und dem ganzen Kosakengebiet. Obgleich auch dieser an und für sich unausführbare Vertrag von König und Reichstag bestätigt wurde, fuhren die Polen mit ihren Grausamkeiten gegen das unglückliche Volk und mit ihrer Bekriegung der Kosaken dennoch fort, bis diese 1654 sich unter den Schutz des russischen Zaren retteten, der nach zwei blutigen Kriegen 1667 Kleinrußland bis an den Dnjepr nebst Smolensk seinem Reiche einverleibte, während das 1655 von den Russen ebenfalls eroberte Litthauen unter polnische Herrschaft zurückkehrte und von Neuem schwere Bedrückung der Orthodoxie erdulden mußte, so daß 1720 nur noch die Diöcese von Mohilew vor der Union bewahrt blieb. Die grausamen Verfolgungen und gewaltsamen Bekehrungen der Orthodoxen im polnischen Reiche fanden ein Ende erst mit den drei Theilungen Polens, die successive den größten Theil der Anhänger dieses Bekenntnisses unter russische Herrschaft brachten. Massenweise traten Unirte zur rechtgläubigen Kirche zurück, wiewohl auch nach dem Untergange Polens Rom und die Jesuiten die Propaganda gegen dieselbe fortsetzten, um auf dem Umwege der Union durch allmähliche Beseitigung der zugestandenen Freiheiten und Eigenthümlichkeiten dem römischen Katholicismus immer mehr neue Mitglieder zuzuführen.

Ein zusammenfassender Blick auf diese in kurzen Zügen vorwiegend nach russischen, aber, zum Theil wenigstens, mit rühmenswerther Objectivität geschriebenen Darstellungen [1]) geschilderte Geschichte der litthauisch-polnischen Union läßt nun also zuerst den vorwiegend politischen Hintergrund dieser von dem katholischen Polen ausgehenden anscheinend rein-kirchlichen Bestrebungen erkennen, denen jedoch unter den Orthodoxen ein ausgebreitetes Misvergnügen über den durch die Katholiken zu erduldenden Druck und über innere Schäden der westrussischen Kirche förderlich entgegenkam. Die reformatorischen Maßnahmen des Patriarchen Jeremias 1589 steigerten die Unzufriedenheit der von ihnen schmerzlich Betroffenen und trugen nur dazu bei, eine

[1]) Besonders Kojalowitsch (S. 166 ff.), aber auch Bantysch-Kamenski, weniger Philaret, verdienen dieses Lob, obschon sie die wärmsten Sympathien für ihre Glaubensgenossen offen bekennen.

fester geschlossene unionsfreundliche Minorität von den strengen Rechtgläubigen abzusondern, und damit den Jesuiten die erwünschte Gelegenheit zu bieten zu erfolgreicher Ausbreitung ihres Intriguennetzes auch auf die westrussische Kirche. So wirkten sie für die Union zuerst abwechselnd zwischen schlauer Benutzung der von ihnen bestrickten russischen Prälaten als ihrer gefügigen Werkzeuge und zwischen Ausübung eines materiellen Druckes auf die Orthodoxen durch die polnische Regierung; dann aber, als das zu Brest 1596 mühsam zu Stande gebrachte Werk durch die Festigkeit einer starken glaubenstreuen Partei ernstlich gefährdet erschien, da verließ sie ihre sonst so hoch gerühmte Klugheit, sie gingen zu offener Gewaltthätigkeit über, verleiteten Könige und Magnaten zu den grausamsten Verfolgungen der „Dissidenten“ und trugen ganz besonders dadurch dazu bei, den Untergang des immer mehr in sich selbst verfallenden polnischen Reiches zu bewirken und zu beschleunigen: ein eigenthümliches Verhängnis, das, wie Döllinger in seinen Münchener Vorträgen über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen mit Recht bemerkt hat, über fast allen Unternehmungen der Jesuiten waltet und noch jedem Staate, der sich diesen Störenfrieden in die Arme geworfen, statt des Segens nur Verderben gebracht hat. Ja, auch die Auflösung ihres eigenen Werkes, der Union, haben die Jesuiten und der hohe polnische Klerus selbst angebahnt und erleichtert, indem sie, gegen ausdrückliches Verbot mehrerer Päpste, namentlich Paul's V. 1615, den unirten Adel und einen Theil des Klerus zur Annahme lateinischer Gebräuche verleiteten und dadurch zwischen ihm und dem am griechischen Ritus und an der Landessprache treu festhaltenden Volk eine Spannung schufen, welche die russische Regierung mit Erfolg benutzte, um das letztere allmählich zur orthodoxen Kirche zurückzuführen: ein Proceß, den Kaiser Nikolaus 1839 durch ein Gesetz in rascheres Tempo brachte, so daß im russischen Reiche nur ein kleiner Rest Unirter verblieb, die in den Gouvernements Siedlec, Lublin und Suwalki in 266 Gemeinden leben und unter dem Bischof von Chelm stehen, in Bezug auf die Administration aber neuerdings zum Departement des Ministeriums des Innern geschlagen sind gleich den anderen „auswärtigen“ Confessionen. Aber auch hier hat in jüngster Zeit der ultramontane Uebereifer durch latinisirende Agitation von Galizien, dem Hauptsitz der Union, aus (auf Grund der an den dortigen Metropoliten Sembratowitsch gerichteten Encyklika Pius' IX. vom 13. Mai 1874, worin er die auf die Purificirung des unirten Ritus gerichteten Bestrebungen

der Chelmer Diöcesanbehörde als ketzerisch und gottlos verdammte und Unfrieden unter der unirten Geistlichkeit und Bevölkerung zu stiften versuchte), eine gegen Papstthum und Jesuiten sich wendende rückläufige Bewegung hervorgerufen, die (im Frühjahr 1875) bereits über 50 Gemeinden mittelst förmlichen Lossagungsactes von Rom in den Schoß der rechtgläubigen Kirche zurückgeführt hat und damit das Ende noch nicht erreicht zu haben scheint, so daß ein völliges Erlöschen der „Union" in Rußland zu erwarten steht: ein materiell zwar geringer, moralisch aber desto bedeutsamerer Verlust für das Papstthum. Getrost dürfte man daher die Jesuiten ungehindert walten lassen: — ihre Schöpfungen fallen ja stets in sich selbst zusammen, und die jetzt von den Jesuiten beherrschte Papstkirche, die am 20. September 1870 bei dem Verlust der weltlichen Herrschaft eine solche Erfahrung bereits gemacht hat, wird mit Gottes Hülfe deren in Kurzem noch nachdrücklichere zu machen Gelegenheit erhalten —: wenn nur nicht inzwischen so viel Finsternis, Jammer und Elend durch diese Feinde des Menschengeschlechts über die Welt gebracht würde!

Doch Eine gute Wirkung wenigstens haben sie auch durch ihre Unionsintriguen unmittelbar hervorgerufen: Steigerung der Glaubenstreue nicht bloß, sondern auch der geistigen Kraft der verfolgten und bedrückten Orthodoxen, die bald einsahen, daß sie den durch Unterstützung seitens der polnischen Regierung so mächtigen Jesuiten nie würden mit einiger Aussicht auf Erfolg Widerstand leisten können, wenn sie ihnen nicht die Waffen der Bildung und der Wissenschaft aus der Hand wanden, welche jene so geschickt benutzten, oder ihnen doch mit gleichen Waffen begegneten. Daher riefen die jesuitischen Angriffe dieser Art, Skarga's Buch über die Einheit der Kirche voran, auch auf der Gegenseite literarische Gegenproductionen hervor, und namentlich nach der Brester Synode von 1596 entspann sich zwischen den beiden Parteien ein ausgedehnter polemischer Schriftenwechsel, der zum Theil recht bedeutende und, da sie meist die wichtigen Begebenheiten vorbereiteten oder noch öfter begleiteten, für die Kenntnis der Zeitgeschichte ungemein werthvolle Werke [1]) erzeugte und so den Thatbeweis dafür lieferte, daß die Union durchaus nicht bloß durch rohe Gewaltthaten und Intriguen von der einen, durch Leiden und Dulden von der andern Seite zu Stande gekommen ist.

---

[1]) Eine eingehende Aufzählung und kurze Besprechung dieser Werke liefert Kojalowitsch, S. 169—239; vgl. Skabalanowitsch, S. 54 ff.; Apokrisis, Vorrede, S. XLVIII ff.

Drittes Capitel: Verhältnis der russischen Darstellungen des Florentinum aus dem XVI. Jahrhundert unter einander.

Gleich zu der ersten Gruppe dieser orthodox-unirten Streitschriften, die zum größten Theil heutzutage nur äußerst selten und schwer auffindbar sind (vergl. oben S. 542 ff.), gehören nun die beiden oben (S. 545 f.) angeführten Apologien der Orthodoxie: die Apokrisis des Christophorus Philalethes und die kürzere, von einem Kleriker zu Ostrog verfaßte Entgegnung an den Bischof Potei.

Die Apokrisis richtet sich hauptsächlich gegen die Angriffe des Jesuiten Peter Skarga, aber nicht sowohl gegen sein Buch über die Einheit der Kirche (1577 und 1590, vgl. oben S. 550 und 552), als vielmehr gegen die noch 1596 anonym erschienene Schrift [1]) über „die Brester Synode und deren Umstürzung", Annullirung, Cassirung, Widerlegung, worin der Protest der Orthodoxen als nichtig zu erweisen versucht wird. Der Verfasser ist unzweifelhaft Skarga [2]), nicht etwa Potei, wie Philaret vermuthet hat [3]), und der Inhalt im ersten Theile eine trotz ihres tendenziösen Charakters immerhin nicht unwichtige Darstellung des geschichtlichen Hergangs bei jener Synode, wobei der Schwerpunkt auf die Rede gelegt wird, durch welche die königlichen Abgesandten den Fürsten Ostroshski und seinen Anhang für die Union sollen zu gewinnen gesucht haben, und die in ihrer überlieferten Form ziemlich sicher aus Skarga's Feder dürfte geflossen sein; — (Hinweis auf die nothwendige Einheit der Kirche unter Einem Haupte, dem Papst; Behauptung, die Union befestige nur den alten Glauben der griechischen Kirche, der durch Hinneigung zu protestantischen Häresien gefährdet sei, und bringe auch für Polen volle Sicherheit gegen die von den Türken stets drohende Gefahr). Ebenso rührt der hier nur polnisch mitgetheilte, sogleich aber auch in's Russische übersetzte Text der Unionsurkunde wahrscheinlich von Skarga selbst her, der als Secretär bei der Synode zugegen war. Der 2. Theil, die „Oborona", sucht zuerst historisch die Legitimität der unirten Synode als einer nicht zur Berathung über Dogmen, sondern zur Bestätigung der in Rom durch die Bischöfe bereits vollzogenen Unter-

[1]) abgedruckt S. 401—451 in der Kiew'schen Edition der Apokrisis, 1870; analysirt in der Vorrede, S. X—XX.; vergl. Skabalanowitsch, S. 31 ff.

[2]) vgl. Kojalowitsch, S. 178; Apokrisis, Vorrede, S. VIII.

[3]) Philaret: Rundschau der russischen geistlichen Literatur von 862—1720, Nr. 157.



werfung einberufenen zu erweisen und stellt in Abrede, daß die russische Geistlichkeit nicht ohne Zuratheziehung der weltlichen Synodalmitglieder dem Wunsche oder Befehl des Papstes hätte nachkommen dürfen; daran reiht sich dann eine mit patristischen Citaten und mit historischen Belegen, auch aus der Florentiner Union (Cap. 8—10) reich ausgestattete systematische Beweisführung für die päpstliche Alleinherrschaft, mit der Mahnung an die Russen, sich derselben unterzuordnen, um nicht in ähnliches Unglück zu gerathen, wie die Griechen.

Solchem Inhalt entspricht nun durchaus derjenige der Apokrisis als einer in's Einzelne gehenden Widerlegung der Geschichtsdarstellung und der kirchlichen Doctrin des Jesuiten, um die Handlungsweise und die Lehre der Orthodoxen als die allein richtige zu rechtfertigen. In guter systematischer Ordnung, in ruhigem Tone und mäßiger Sprache werden die Positionen Skarga's angegriffen, die orthodoxe Anschauung ihnen gegenübergestellt, und dann mit den Belegen ebenso verfahren. Eingetheilt ist die Schrift in vier Theile: die beiden ersten wenden sich gegen den ersten Theil und den ersten Abschnitt des zweiten Theiles des Buchs von Skarga und sind daher wesentlich historischen Inhalts mit der Bestimmung, das Verfahren der Orthodoxen zu Brest, namentlich ihre gegen den Metropoliten Rahoza geschleuderte Beschuldigung der Treulosigkeit gegen seine Kirche, durch eine Reihe von Actenstücken als rechtmäßig zu erweisen, nebenbei auch die Verwerfung des neuen Kalenders zu begründen, vor allen Dingen aber den Nachweis zu liefern, daß nicht den Bischöfen allein, sondern auch den Laien das Recht der Theilnahme an Synoden zusteht; denn auch die Laien müssen für deren Beschlüsse die Verantwortung mittragen, zumal die Hierarchie nicht unfehlbar, und sogar Päpste in Ketzereien und schwere Sünden verfallen seien; und einer so zusammengesetzten Synode stehe auch das Gericht über Fehltritte der Hierarchen zu, so daß die zu Brest beschlossene Absetzung Rahoza's und seiner unionistischen Anhänger vollkommen dem kirchlichen Gebrauche entspreche. — Werden nun schon hier einige Fragen berührt, die aus Anlaß des jüngsten allgemeinen, des Vaticanischen Concils von 1869—70, gerade in unseren Tagen wieder den Gegenstand lebhafter Controverse gebildet haben [1]), so geschieht das in noch ausgedehnterer und eingehenderer Weise in dem 3. Theil: über die

[1]) vgl. meine Gesch. d. Vat. Concils, Gotha 1872, §§ 70 u. 87, auch 56 f.

Monarchie oder die Alleinherrschaft der römischen Päpste über die Kirche. Weder in der heiligen Schrift, noch in den Kirchenvätern, noch in der Geschichte der alten Kirche finde diese eine Begründung, da die römischen Bischöfe wohl einen auf die locale Bedeutung Roms zurückzuführenden Vorrang, eine Jurisdiction aber im Grunde nur über die zum römischen Sprengel gehörenden Bischöfe gehabt, während die Wahl der Bischöfe überhaupt auch noch von den übrigen Bischöfen, vom Volke und von den Kaisern ausgeübt worden sei u. s. w. Die Besprechung des Verhältnisses des Patriarchen von Constantinopel zu Rom führt zu einer Erörterung über die Kirchentrennung und auch über das Florentiner Concil, in Betreff dessen auf das traurige Schicksal des dabei anwesenden Metropoliten Isidor hingewiesen wird. Im 4. Theil endlich wird die Unterjochung der Griechen durch die Türken als auf das Bestehen der Kirche ohne Einfluß hingestellt, die Vorwürfe gegen die Patriarchen als unbegründet zu erweisen versucht, und die Aufforderung, durch Union mit Rom die Lage der Kirche zu verbessern, mit dem Hinweis auf die römischen Schwankungen in der Lehre, auf die traurige Lage der niederen Geistlichkeit, auf die Geldgier der höheren beantwortet.

Alle diese Ausführungen der Apokrisis gewinnen dadurch ein allgemeineres, über die Grenzen des russisch-römischen Unionstreites hinausgreifendes Interesse, daß, wie Skabalanowitsch (S. 32 f.) nachweist, Skarga in seiner Schrift nicht bloß längere Abschnitte aus seinem älteren Buche über die Einheit der Kirche, sondern, da er auch die zweite Auflage von 1590 dabei berücksichtigt, die hier eingeschalteten Bezugnahmen auf die Schriften seines Ordensbruders Bellarmin (de Summo Pontifice und de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos) auszugsweise reproducirt, außerdem aber zwei Capitel in wörtlicher Uebersetzung aus der in den Jahren 1582 und 1586 zweimal zu Wilna zuerst unter dem Titel Gennadii Patriarchae Constantinopolitani de primatu Papae edirten Schrift herübergenommen hat, welche mit der dem Gennadius untergeschobenen Defensio quinque capitum definitionis Concilii Florentini wesentlich identisch ist und ein Hauptrüstzeug der jesuitischen Propaganda bildete [1]).

---

[1]) vgl. meine Krit. Beitr., S. 86—104. Apokrisis, Anm. 49. Bei Leo Allatius, de Eccl. Occid. et Orient. perpetua consensione lib. III, cap. 5 f., p. 959 ff. — Fabricius: Bibl. graeca XI, 349 ff. 372 (ed. Harl.) cf. X, 779

Die Apokrisis wendet sich also auch gegen diese von außen herbeigeholten Stützen der jesuitischen Beweisführung, ist aber, wie Skabalanowitsch (S. 36 f. 38 f.) wahrscheinlich macht, im Wesentlichen unabhängig von anderen ähnlichen Werken. Doch hat der Verfasser von Calvin's Institutio, an die hier und da einige Anklänge vorkommen, offenbar Kenntnis gehabt; ebenso von einem russischen Tractat über den päpstlichen Primat aus dem Jahre 1588, den Philaret [1]) einem Kleriker Wassilij zuschreibt, der, 1596 aus Wilna, wo er zur Bruderschaft gehörte, vertrieben, in Ostrog Zuflucht fand und dem Fürsten Ostroshski in seinen Bestrebungen für die Orthodoxie zur Hand ging; am meisten aber lehnt sich die Apokrisis an des Reformirten Sibrandi Lubberti De Papa Romano libri X. (Franc. 1594) gegen Bellarmin.

Angesichts des großen sachlichen Werthes der „Apokrisis“ verliert die an sich ja gewiß höchst gewichtige Frage nach dem muthmaßlichen Verfasser derselben einigermaßen an Bedeutung. Da es demselben gelungen ist, sich unter dem Pseudonym Christophorus Philalethes vor den Blicken der Zeitgenossen zu verbergen, ist es späteren Forschern noch viel schwerer, ihm auf die Spur zu kommen; und in der That haben bisher die darüber von russischen Gelehrten angestellten Untersuchungen kein befriedigendes Ergebnis zu Tage zu fördern vermocht. Skabalanowitsch (S. 3—19) stellt als sicher nur hin, daß Philalethes ein Laie war, der zur Zeit der Abfassung seines Buches in Wilna lebte und, reich an theologischen Kenntnissen, wie er war, in dem Archive der Bruderschaft die nöthigen litterarischen Hülfsmittel hierzu vorfand. Nachfolgende unionistische Schriftsteller haben behauptet, er habe Bronski geheißen [2]) und sei für sein Buch vom Fürsten Ostroshski mit einem Landgut beschenkt worden [3]). Am wichtigsten ist jedoch die gegen ihn erhobene Beschuldigung, er sei ein Häretiker, Arianer, Calvinist, kurz, ein Protestant gewesen. Philaret (Nr. 157) weist diese Behauptung mit Entrüstung und mit der ironischen Bemerkung zurück, einem Calvinisten würde das Fasten auf dem Berge Athos, wo Philalethes ebenfalls sich eine Zeitlang aufgehalten haben soll, wenig zugesagt haben. Die Kiewer Editoren der Apokrisis von 1870 (S. XXXV f.) und Skabalanowitsch neigen zu der auf bezügliche Andeutungen unioni-

[1]) Philaret: Rundschau, Nr. 154. — [2]) Das erstere adoptiren Philaret: Rundschau, Nr. 157, und Apokrisis, Vorrede XX ff., während Skabalanowitsch den Beweis hierfür vermißt; das zweite finden die beiden Letztgenannten glaubhaft
[3]) Skabalanowitsch, S. 8 f.

stischer Zeitgenossen gestützten Annahme, er sei früher Calvinist gewesen und zur russischen Kirche übergetreten; wiewohl (S. XXX ff.) sie zugeben, daß in jener Zeit die Orthodoxen, an Bildung weder ihren protestantischen, noch ihren katholischen Gegnern gewachsen, sich nicht selten der Hülfe der Einen gegen die Anderen bedient haben mögen, wie Fürst Ostroshski notorisch den Protestanten Motowilo zu einer Widerlegung von Skarga's „Einheit der Kirche" veranlaßt habe; auch habe ja gerade damals eine von den katholischen Polemikern freudig ausgebeutete größere Annäherung zwischen der Ost-Kirche und den Evangelischen stattgefunden seit dem Briefwechsel der Tübinger Theologen mit dem Patriarchen Jeremias in den Jahren 1573—1581, woran sich nachher die reformatorischen Bestrebungen des Cyrillus Lukaris anschlossen. In der That machten auffallender Weise schon orthodoxe Schriftsteller zu Anfang des 17. Jahrhunderts [1]) den Gegnern dieses Zugeständnis in Bezug auf Philalethes, daß sie die Benutzung protestantischer Hülfe seitens der Orthodoxen mit dem Beispiel Christi rechtfertigten, der sich eines Judas als Werkzeuges zur Erlösung bedient habe, oder mit der bezeichnenden Bemerkung, daß Philalethes als Historiker geschrieben habe, ohne auf Glaubenssachen einzugehen, und die Kirche habe ja viele Historiker anerkannt, die, obgleich häretisch angehaucht, doch gewissenhaft die Geschichte überlieferten, wie Tertullian, Sozomenus, Sokrates u. A. Auf ähnliche Erwägungen mag auch Kojalowitsch (S. 180) seine Ueberzeugung vom Protestantismus des Verfassers der Apokrisis gründen, die, wie schon gesagt, namentlich im 3., dogmatischen, Theile über den römischen Primat entschiedene Anlehnung an calvinische Gelehrsamkeit verräth. Gleichwohl dürfte sich dieser letztere Umstand sehr wohl erklären lassen, wenn man mit Skabalanowitsch (S. 17 f.) annimmt, Philalethes, ursprünglich Calvinist, sei zur Orthodoxie übergetreten, ohne doch alle seine Irrthümer sogleich abgelegt oder vergessen zu haben; denn im Ganzen ist doch die Apokrisis gar zu sehr im Interesse der russischen Kirche gehalten, als daß ein wirklicher Protestant ihr Verfasser sollte gewesen sein.

Wie gut schon die Zeitgenossen die Bedeutung der Apokrisis zu würdigen wußten, beweist der Umstand, daß einige Jahre vergingen, ehe die Gegner sich zu einer Gegenschrift ermannten. Skarga selbst antwortete nicht; statt seiner soll aber in die Schranken getreten sein der gelehrte Grieche Petrus Arkudius, der mit Bischof Potei

[1]) Skabalanowitsch, S. 16.

aus Rom gekommen war und an der Brester Synode Theil genommen hatte, mit einer lateinisch abgefaßten und 1600 in polnischer Uebersetzung erschienenen, ebenfalls anonymen „Antirrhesis“, welche dem Kanzler Leo Sapieha gewidmet, durch Beibringung mancher wichtiger historischer Documente das Verfahren der Unionisten, namentlich des Potei, zu rechtfertigen suchte. Skabalanowitsch (S. 56 f.) jedoch weiß aus inneren Gründen wahrscheinlich zu machen, daß die Ἀντίῤῥησις ursprünglich in russischer Sprache 1599 und daher, sowie wegen der großen Stilähnlichkeit mit Briefen und mehreren etwas späteren unionistischen Schriften[1]) Potei's, wohl von diesem selbst abgefaßt sein möge. — Wie dem auch sei, diese Schrift, welche in dogmatischer Beziehung sich fast allein mit dem Hinweis auf Bellarmin begnügte, machte keinen Eindruck auf die Zeitgenossen, und Meletius Smotritzki, dermalen noch weiter nichts als geistliches Mitglied der Wilnaer Bruderschaft und der Orthodoxie durchaus ergeben, that in seiner „Antigrafi“ (1608 anonym erschienen) gegen einige andere unionistische Schriften der Antirrhesis kaum Erwähnung. Dieser selbe Mann, der noch 1610 unter dem Pseudonym Theophilus Orthologus einen Θρῆνος oder Lament der orthodoxen Kirche über die verschiedenen Entstellungen der reinen Lehre verfaßte und dabei eine von Cyrillus Lukaris als Rector der Schule von Ostrog ausgegebene Darlegung des Glaubens zu Grunde legte, verwandelte sich später (1623) als Bischof, wie oben (S. 558) erwähnt, in einen entschiedenen Verfechter der Union, trat gegen des Patriarchen Cyrillus Lukaris Calvinisirung der griechischen Kirche auf und bekämpfte 1628 auch die Apokrisis in der „Apologia“ seiner nach Ermordung des Erzbischofs Josaphat 1623 unternommenen Reise nach dem Morgenland, die eben den Wendepunkt in seinem Glaubenszustand bewirkte und ihm in Rom den Ehrennamen eines aus einem Saulus umgewandelten Paulus[2]) eintrug. In dieser „Apologia“ suchte er seine Landsleute für die Union zu gewinnen, wurde aber, wie gesagt, von einer geistlichen Synode zu Kiew zur Rechenschaft gezogen, widerrief, erließ aber dagegen nachher sofort wieder eine „Protestation“, welche nun ihrerseits wieder einen Schriftenwechsel zwischen ihm und seinen Gegnern[3]) hervorrief. Doch diese literarischen Streitigkeiten

[1]) vgl. Kojalowitsch, S. 187, Skabal. 57. — [2]) vgl. Kojalowitsch, S. 197: Saulus et Paulus sive Meletius transformatus, Romae 1666 f. — [3]) ebenda S. 196: „Antidotum“ von Muzylowski 1629 und „Antapologia“ von Gelasius Diplitz 1631 (vgl. Skabalan., S. 66 f., Apokrisis, S. 4.)

der beiden Parteien an diesem Orte weiter zu verfolgen, liegt kein Anlaß vor: ihre Erzeugnisse kommen wesentlich in Ansehung der Apokrisis nur in Betracht, sofern sie Aufschlüsse über den protestantischen oder orthodoxen Glauben des Philalethes zu geben geeignet wären, und diese Frage kann hier füglich bei Seite gelassen werden. Im Uebrigen setzte sich die Polemik das ganze 17. Jahrhundert hindurch fort, aber unter weitaus überwiegendem Hervortreten unionistischer Werke, deren Zweck sich immer mehr von der Herüberziehung nur der litthauischen zu der der ganzen russischen Kirche erweiterte.

Nachdem wir so die geschichtliche Bedeutung der zuerst 1597 in polnischer Sprache erschienenen „Apokrisis“ möglichst in's Licht zu stellen versucht haben, wenden wir uns zu deren altrussischer Uebersetzung aus dem Jahre 1599, die wegen der schon oben (S. 545) erwähnten Zusätze zu dem Abschnitt (S. 69 f.) über das Florenzer Concil und namentlich wegen der ihr beigegebenen „Entgegnung“ eines Ostrog'schen Klerikers an den Bischof Potei von 1598 nebst der „Geschichte der Florentiner Räubersynode“ von besonderer Wichtigkeit ist für unsere Untersuchung über die alten Quellen zur Kenntnis von dieser denkwürdigen Kirchenversammlung.

Jene Zusätze (S. 69 f.) geben auf den ersten Blick zu erkennen, daß der Uebersetzer offenbar durch eine Stelle in der „Entgegnung“ (S. 351) sich zur Erweiterung des polnischen Originals aus der dem Verfasser desselben, wie es scheint, gänzlich unbekannten „Geschichte der Räubersynode“ heraus hat bestimmen lassen. Denn auf eben diese „russische“ Geschichte wird an jener Stelle Potei verwiesen und auf die betreffende kurze Darstellung in der (scil. polnischen) Apokrisis, die ihm vielmehr nur als Quelle für die Brester Synode von 1596 empfohlen wird; und der Uebersetzer schaltet noch dazu in die Apokrisis [1]) die ausdrückliche Unterscheidung lateinischer und russischer Geschichtsquellen des Florentinum ein, ein Umstand, der namentlich gegen die Annahme einer vor Abfassung der „Entgegnung“ erschienenen ersten Auflage [2]) der russischen Apokrisis in's Gewicht fällt; denn dann wäre in der „Entgegnung“ an der genannten Stelle die Apokrisis, zumal sie auch noch an einem anderen Orte (S. 218 bis 223) von dem Florentinum redet, doch auch für dieses mit zum Zeugnis aufgerufen und selbiges nicht so entschieden auf die Brester

[1]) vgl. die Zusammenstellung des polnischen und des russischen Textes der Stelle bei Skabal. S. 190. — [2]) vgl. oben S. 545 und Apokrisis, S. XXV.

Synode allein beschränkt worden. Es sei denn, daß man auch noch die ebenso in der Luft schwebende Annahme machen wollte, daß erst in der zweiten Auflage die Apokrisis die erwähnten Einschaltungen erfahren habe.

Die namentlich auch in diesem Punkte so enge Beziehung zwischen der „Entgegnung" und der russischen „Apokrisis", mit welcher jene, obgleich erst kürzlich im Druck veröffentlicht, alsbald wieder herausgegeben wurde (die „Geschichte der Flor. Synode" natürlich mit eingeschlossen) [1], legt die auch von Skabalanowitsch (S. 23 f.) schüchtern geäußerte Vermuthung nahe, daß derselbe Kleriker von Ostrog Verfasser jener und Uebersetzer dieser in Einer Person gewesen sein möchte. Wäre dem so, so würde man auch als Geburtsort der russischen Apokrisis nicht Wilna, sondern Ostrog anzusehen haben. Allein über eine bloße, wenn auch recht wahrscheinliche, Vermuthung wird man hier doch kaum hinauskommen, denn die mehrfachen directen Anklänge an die „Entgegnung" in der „Apokrisis" erklären sich auch bei einer bloßen Bekanntschaft des Uebersetzers mit der ersteren Schrift.

Muß also die Identität des Uebersetzers der Apokrisis mit dem Kleriker der laut seiner eigenen Vorrede in der griechischen Schule zu Ostrog die „Entgegnung" an Potei geschrieben, einstweilen dahingestellt bleiben: so dürfte es mit einer anderen Annahme, die Philaret (Rundschau, Nr. 154) ganz zuversichtlich ausspricht, nicht eben viel anders bewandt sein. Er hält diesen Kleriker für denselben Wassilij [2], der 1596 aus Wilna zum Fürsten Ostroshski nach Ostrog flüchten mußte und hier nicht bloß den schon erwähnten Tractat über den päpstlichen Primat (1588), sondern auch die von Meletius Smotritzki in dessen „Apologie" 1628) und „Exethesis" (1629) bekämpfte Schrift „über die Eine, wahre, rechtgläubige Kirche", sowie Abhandlungen über das gesäuerte oder ungesäuerte Brod beim Abendmahle, über den neuen Kalender, und andere mehr verfaßt hat. Durchaus nicht unwahrscheinlich; aber einen Beweis bringt Philaret für seine Behauptung nicht bei, deren Richtigkeit übrigens keine Instanz dagegen bilden würde, daß dieser selbe Kleriker die „Apokrisis" sollte übersetzt haben; denn obschon diese letztere als ein viel reicheres und reiferes Geistesproduct erscheint, wie der Tractat über den päpstlichen Primat, mit dem sie hier und da eine gewisse Verwandtschaft verräth, so könnte

[1] vgl. oben S. 543. — [2] vgl. oben S. 565.

ja sehr wohl der Verfasser der (polnischen) Apokrisis den Tractat gekannt und benutzt haben, dessen Verfasser dann wiederum die Apokrisis übersetzte.

Wichtiger indeß, als solche Luftschlösser, ist die Frage, ob nicht dieser Kleriker von Ostrog, Verfasser der „Entgegnung", auch die „Geschichte der Florentiner Räubersynode" geschrieben habe.

Philaret nimmt dies ohne Weiteres als ausgemacht an und weiß damit auch den Umstand in Einklang zu setzen, daß Fürst Kurbski[1]) seine offenbar auf die hier in Rede stehende Schrift — welche natürlich ihm nur handschriftlich vorliegen konnte, weil, soweit bekannt, sie 1598 zum ersten Mal im Druck erschien[2]) — als Quelle gegründete kurze geschichtliche Abhandlung über jenes Concil mit der Bemerkung einleitet, daß darüber und über die Trennung der Kirchen des Ostens von denen des Abendlandes bereits ein „Subdiakonus in Wilna" geschrieben habe. Daraus würde aber nur folgen, daß dieser Subdiakonus unsere „Geschichte der Räubersynode" verfaßt habe, aber noch nicht, daß er auch identisch sei mit dem Kleriker von Ostrog und gar mit jenem gelehrten Wassilij, der nach Philaret's Angabe erst in Wilna lebte und 1596 nach Ostrog flüchtete.

Hier indeß tritt das Zeugnis von Zeitgenossen[3]) ergänzend ein, orthodoxer und namentlich unionistischer, die jenen Ostrog'schen Kleriker ohne Bedenken für den Verfasser auch der Geschichte des Florentinum angesehen und mit Vorwürfen dieserhalb überhäuft haben. Und in der That ist schon die Art und Weise, wie der Verfasser der „Entgegnung" den Potei auf jene „Geschichte" aufmerksam macht und selbige seiner Schrift beigiebt, so daß beide zusammen wiederum der russischen Ausgabe der Apokrisis angehängt werden konnten, recht wohl geeignet, eine solche Meinung von der Identität der Verfasser zu unterstützen. Noch mehr aber scheint die innere Verwandtschaft beider Producte dafür zu sprechen: namentlich trifft die Betonung des Widerspruchs, in welchem die Florentiner Unionsangelegenheit zum Willen Gottes sich befunden habe (S. 370), ganz mit dem leitenden Gedanken der „Entgegnung" zusammen, daß selbst das an sich Gute, wenn es dem Willen Gottes entgegen ge-

---

[1]) vgl. über ihn oben S. 551. — [2]) vgl. oben S. 544. — [3]) Skabalanowitsch, S. 23, Anm. 3 führt mehrere an, namentlich auch den Meletius Smotrizki mit seiner „Apologie."



schehe, kein Gutes mehr, also da nicht jede Eintracht dem Willen Gottes entspreche, die Kircheneinigung im Sinne der Unionisten verwerflich sei (S. 328).

Man darf daher es für nahezu gewiß halten, daß der Kleriker von Ostrog auch die Geschichte des Florentinum geschrieben habe, und also (nach Kurbski) zu der Zeit, als er dies that, noch Subdiakonus zu Wilna gewesen sei. Nur ergiebt sich noch eine Schwierigkeit in der hierbei nothwendig sehr weit auseinander zu haltenden Abfassungszeit der beiden zusammengehörigen Schriften. Denn an der bereits viel genannten, übrigens in der Kiew'schen Ausgabe (S. 350 f.) ungenau wiedergegebenen [1]) Stelle der „Entgegnung“ wird dem Potei der Vorwurf gemacht, daß er nur kenne, zu seiner Vertheidigung benutze und als allein wahre hinstelle die von Lateinern geschriebene und unter Papst Gregor XIII. unlängst herausgegebene „Geschichte“ des Florentinum (d. h. die zu Rom 1577 bei Franciscus Zanetus auf Veranstaltung jenes Papstes zum ersten Mal griechisch gedruckte Geschichte des Dorotheus von Mitylene, welche die Jesuiten nach Rußland und Polen gebracht hatten [2]), hingegen die von den Seinen (Landsleuten oder vielmehr Glaubensgenossen) wahrhaft und ausführlicher (vor langer Zeit) „längst geschriebene“ weder lesen noch ihr glauben wolle. Damit nun der Bischof nicht mehr auf jene Florenzer Union, auf welche auch die Brester Synode in Vielem Bezug nimmt, seinen Blick richte, werde er am Ende dieser „Entgegnung“ ein „Geschichtchen“ der Florenzer Synode finden, das kurz, aber der Wahrheit gemäß „vor langer Zeit geschrieben“ wurde.

Fürst Kurbski, der 1583 starb, hatte die 1598 mit der „Entgegnung“ gedruckte „Geschichte d. Flor. C.“ bereits im Manuscript gekannt und benutzt; nun aber wird sie im Vergleich zu der „unlängst“ erschienenen Ausgabe der Acta des Dorotheus eine „vor langer Zeit“ geschriebene genannt, muß also nicht bloß vor 1583, sondern schon geraume Zeit vor 1577 verfaßt worden sein. Da nun diese Zeitbestimmung eine sehr vage ist, so verdient die Vermuthung Schewyrew's (a. a. O. S. 505) immerhin in Erwägung gezogen zu werden, daß das von ihm in der Vaticanischen Bibliothek collationirte

[1]) vgl. den Urtext bei Skabalanowitsch S. 23, Anm. 2, und bei Schewyrew im „Moskowiter“ v. 1841, S. 505. — [2]) vgl. meine Krit. Beitr., S. 46 und 51; vgl. oben S. 549.

handschriftliche Exemplar jener „Geschichte“, Bestandtheil eines sonst nur Schriftstücke aus dem 15. Jahrhundert enthaltenden Codex, mindestens bis ziemlich hoch in die Anfänge des 16. Jahrhunderts dürfte hinaufzudatiren sein. Wenn Schewyrew zur Begründung dieser Meinung anführt, das Vaticanische Manuscript könne nicht erst nach dem Erscheinen der Druckausgabe 1598 angefertigt sein, weil nur die „Geschichte des Florentinum“, nicht auch die „Entgegnung“ in demselben enthalten sei, so ist das offenbar nicht stichhaltig, da jene Schrift eine durchaus selbständige ist, und man gerade in Rom ein besonderes Interesse für sie als eine neue historische Quelle hegen konnte. Allein weit gewichtiger ist ein anderer Umstand, auf welchen (a. a. O. S. 506) Schewyrew aufmerksam macht, nämlich die aus einer Angabe Kurbski's in seiner Geschichte des Flor. C.[1]) zu erschließende gemeinsame Quelle für den von ihm und von dem Verfasser der ihm vorliegenden handschriftlichen größeren Geschichte (S. 386 f.) ähnlich, wennschon nicht ganz übereinstimmend reproducirten höchst sonderbaren Bericht über das Ergebnis der zu Florenz gepflogenen Disputationen. Nach Kurbski sollen die Lateiner dem Markus von Ephesus namentlich in 3 Punkten nachgegeben haben: Weglassung des filioque aus dem Symbolum, Gebrauch des gesäuerten Brodes beim Abendmahl, Aufgeben des Purgatorium, und noch mehreres, was in der anderen Schrift angeführt wird, Freiheit beider Kirchen in Bezug auf den Cölibat der Geistlichen (wie auch, so wird hier abweichend erzählt, in Betreff des gesäuerten Brodes), Wegfallen des Fastens am Sonnabend. Simeon von Susdal, Augenzeuge und ältester russischer Geschichtschreiber des Florentiner Concils, erzählt nichts Derartiges, und ist's sehr willkommen, daß Kurbski erwähnt, er habe diese Thatsache gehört von dem heil. (?) Maximus, dem Philosophen, oder wie er gewöhnlich nach seiner Herkunft benannt wird, dem „Griechen“, einem Schüler des Johannes Laskaris, bei dem er in Paris philosophische Studien gemacht. Dieser Laskaris war einer von den gelehrten Griechen, die unter den Mediceern Hauptvertreter der humanistischen Studien in Florenz waren; er lebte später lange in Paris und Rom, wo er nach einem wechselvollen Leben hochbetagt, über 90 Jahre alt, starb in den zwanziger oder dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts. Er selbst kann also am Florenzer Concil nicht Theil genommen, wohl aber von

---

[1]) Ustrjälow: Fürst Kurbski, 3. Aufl. St. Petersburg, 1868, S. 263.

Augen- und Ohrenzeugen darüber noch viele lebendige Erzählungen gehört haben, etwa von einem Laskaris, der als hoher Hofbeamter des griechischen Kaisers dabei zugegen war, oder von Bessarion oder anderen Landsleuten. So kann also auch Maximus davon mündliche Ueberlieferungen erhalten und diese seinem Schüler Kurbski mitgetheilt haben. Uebrigens hat dieser Maximus in der Geschichte der russischen Kirche als gelehrter und populärer Schriftsteller von 1480 an eine große Rolle gespielt, bis der Großfürst Wassilij Joannowitsch ihn 1525 wegen seiner Revision und angeblichen Fälschung der liturgischen Bücher, — eine Frage, die bekanntlich nachher zu heftigen Streitigkeiten und Spaltungen in der russischen Kirche geführt hat, — zu strenger Kerkerhaft verurtheilte, aus der er zwar wieder befreit wurde, aber ohne von der Kirche wieder anerkannt zu werden. Er starb 1556.

Da also die „Geschichte der Räubersynode" wesentlich dasselbe berichtet, wie Kurbski, dessen Schrift doch wiederum erst auf ihr fußt, so ist's sehr wahrscheinlich, daß sie die erwähnten Nachrichten ebenfalls durch Vermittelung des Maximus erhalten habe. Das braucht nun aber keineswegs mündlich geschehen zu sein, wie bei Kurbski, der Maximus zum Lehrer hatte, — in diesem Falle müßte jene „Geschichte" vor 1556 verfaßt sein, — sondern der Autor kann jene Angaben aus irgend einem der zahlreichen Werke des Maximus auch nach dessen Tode geschöpft haben, und Kurbski freute sich nur, dieselben durch sein eigenes Ohrenzeugnis bestätigen und im Einzelnen etwas weiter ausmalen zu können.

Zwingend ist also auch diese von Schewyrew zu Gunsten seiner Hypothese von dem hohen Alter des Vaticanischen Manuscripts, resp. dessen Inhalts, vorgeführte Instanz in keiner Weise und vermag demnach namentlich nicht als Widerlegung der anderweit so wahrscheinlich gemachten Identität des Ostrog'schen Klerikers der „Entgegnung" und des Wilna'schen Subdiakonus der „Geschichte des Flor. C." zu dienen. Wäre sie zwingend, so wäre es allerdings bedenklich, einem Manne, der 1598 schrieb, die Reproduction einer Jugendschrift spätestens aus dem Jahre 1555, eher aber aus viel früherer Zeit, zuzumuthen. Dem aber steht kaum etwas im Wege, daß er nicht 1598 auf eine etwa vor dreißig Jahren von ihm verfaßte Schrift als auf eine „vor langer Zeit" geschriebene hätte zurückgreifen und sie seinen Zeitgenossen in weiteren Kreisen durch den Druck bekannt geben sollen.

Nun aber wäre es ferner nicht eben unmöglich, dem Wortlaut nach in der oben (S. 571) angeführten Stelle aus der „Entgegnung" einen doppelten Hinweis zu finden: einmal auf die von russischer Seite vor langer Zeit geschilderte „Geschichte" des Florentiner Concils, also etwa auf Simeon von Susdal und die seinem Bericht entlehnten Darstellungen der Chronisten; sodann auf das im Anschluß daran kurz erzählende „Geschichtchen", das mit der „Entgegnung" zusammen zum ersten Mal im Druck das Licht der Welt erblickte, obgleich es ebenfalls „vor langer Zeit", d. h. etwa vor 30 Jahren, niedergeschrieben war. Beide Male dies „längst" in so verschiedener Ausdehnung zu fassen, daß es erst anderthalb Jahrhunderte und dann nur 30 Jahre bedeuten sollte, wäre am Ende nicht unstatthaft; allein zweifelhafter ist, ob man berechtigt ist, auf die Schreibweise des russischen Klerikers von 1598 die Gesetze kritischer Interpretation in vollster Schärfe in Anwendung zu bringen, jedes Wörtchen auf die Wagschale zu legen, und also namentlich in den Bezeichnungen „Geschichte" und „Geschichtchen" eine Andeutung zu erblicken, daß damit zwei, obschon in Ansehung ihres russischen Ursprungs verwandte, aber doch ganz verschiedene Schriften gemeint seien. Kürzer, wenigstens erheblich kürzer als der Bericht Simeon's, wäre freilich die „Geschichte" des Wilnaer Subdiakonus nur, wenn man zu ersterem die Schilderung der Reise des Metropoliten Isidor nach Florenz mit hinzurechnete. Immerhin, wie gesagt, liegt ein Hinweis auf Simeon an jener Stelle nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit: ja, er erscheint um so natürlicher, wenn der Kleriker von Ostrog sich recht wohl erinnern mußte, daß er als Subdiakonus zu Wilna bei Abfassung seiner „Geschichte" die des Simeon mit als Hauptquelle benutzt habe und es für billig fand, diese nicht unerwähnt zu lassen; und selbst wenn jene beiden Schriftsteller nicht identisch wären, mußte der Verfasser der „Entgegnung" die der „Geschichte der Florentiner Synode" zu Grunde liegende Hauptquelle anerkannt haben und konnte daher recht wohl auf sie hindeuten.

Nur gegen die Identität unseres Historikers mit dem von Philaret herangezogenen gelehrten Wassilij scheint ein bemerkenswerther Einwand sich zu ergeben aus der Erwägung, daß schwerlich der Verfasser der in Rede stehenden Concilsgeschichte circa 20 Jahre später (1598) einen so unvollkommenen Tractat über den päpstlichen Primat werde geschrieben haben, wie dieser nach der oben (S. 569) erwähnten Schilderung Skabalanowitsch's beschaffen ist.

Fassen wir Alles zusammen, so bleibt das Wahrscheinlichste, daß etwa zu Ende der 60er oder zu Anfang der 70er Jahre des 16. Jahrhunderts ein Subdiakonus zu Wilna die Geschichte der Florentiner Räubersynode niederschrieb, um der seit 1566 im polnischen Reiche betriebenen jesuitischen Agitation für Katholisirung oder „Unirung" der russischen Unterthanen[1]) ein wirksames Gegenmittel entgegenzusetzen. Wie er sich nicht scheute, den falschen Vorspiegelungen der Jesuiten mit ähnlichen Waffen zu begegnen; welche Quellen er außer Simeon von Susdal und etwa Maximus dem Griechen benutzt haben möge; welche neue Aufschlüsse etwa über den Hergang bei der Florenzer Union, oder welche absichtliche oder unabsichtliche, in irgend einer Weise bezeichnende oder interessante Entstellungen desselben sich bei ihm finden; in welchem Verhältnis die auf das Florentinum bezüglichen Stellen der „Apokrisis" zu seiner „Geschichte" stehen: das alles bedarf noch einer näheren Untersuchung. Für diese jedoch ist es im Grunde von keiner besonderen Bedeutung, ob nun derselbe Geistliche, der erst zu Wilna, dann zu Ostrog gelebt, auch die russische Uebersetzung der „Apokrisis" angefertigt, und ob er gar mit dem von Philaret genannten Wassilij identisch und somit auch Verfasser einer Reihe anderer auf den kirchlichen Streit bezüglicher Schriften gewesen sei. Genug, daß die „Entgegnung an Bischof Potei" bei ihrem Erscheinen 1598 auf die „Apokrisis" (polnischer Ausgabe von 1597) Bezug nimmt[2]); die russische Uebersetzung der Apokrisis von 1599 hinwiederum Zusätze[3]) aus der mit der „Entgegnung" 1598 zusammen herausgegebenen „Geschichte der Florentiner Räubersynode" enthält und zudem diese beiden Schriften im Anhange wieder mit abdruckt.

Wenden wir uns nun zu dem Inhalt der zwar nicht alten, nicht einmal aus dem 15., sondern wohl erst aus dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts stammenden, aber nichtsdestoweniger in mehrfacher Beziehung höchst merkwürdigen russischen Quelle für die Geschichte des Florentiner Concils.

Viertes Capitel: Die sachliche Bedeutung der alten russischen Geschichtswerke über das Florentinum.

Da die Geschichte des Florentiner Concils von den Russen wesentlich zu polemischen Zwecken gegen die Lateiner und namentlich gegen die Unionsbestrebungen der Jesuiten verwerthet wurde und

[1]) vgl. oben S. 549. — [2]) oben S. 545. — [3]) oben S. 544 f. 568 f.

noch wird, werfen wir am besten zuerst einen Blick auf die Art und Weise, wie sie zu diesem Behufe jene Geschichte auffassen, und dann auf den Gebrauch, den sie von derselben machen.

Die „Geschichte von dem ληστρικός, d. h. räuberischen Ferrarischen oder Florentiner Concil, kurz, aber der Wahrheit gemäß aufgezeichnet“, beginnt mit einer oberflächlichen Darstellung der Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Johannes Paläologus und Papst Eugen IV. und macht als Anlaß hierfür die von den immer weiter gen Westen vordringenden Türken auch dem Abendlande drohende Gefahr namhaft, die zugleich die Erklärung dafür liefert, daß man im Gegensatz zur Sitte der alten Kirche und somit auch zum Willen Gottes eine allgemeine Synode nach Italien berief, statt nach einer der ehrwürdigen Städte des Ostens, Constantinopel, Nicäa, Ephesus, oder einer ähnlichen. Kommen schon hier manche Ungenauigkeiten vor, so stimmen die Angaben über die Zusammensetzung des Concils, namentlich über die Vertretung der drei orientalischen Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jerusalem, weder mit Syropul's Bericht (III, cap. 3 und 20, vgl. IV, 29), noch mit den Unterschriften des Florentiner Unionsdecrets, und auch nur theilweise mit der Erzählung des russischen Chronisten [1]). Von diesen wird nun die Episode über Metropolit Isidor von Kiew [2]) entlehnt, doch ebenfalls nicht ohne verschiedentliche eigenthümliche Zusätze über die listige Art und Weise, wie er seinen Nebenbuhler, Bischof Jonas von Rjäsan, beim Patriarchen von Constantinopel aus dem Felde schlug mittelst eines sonst nirgends erwähnten römischen Empfehlungsschreibens. Die Isidor mitgegebene Instruction des Großfürsten Wassilij, den rechten Glauben unverkürzt zu bewahren, und das entgegengesetzte Verhalten des Metropoliten schon auf der Reise nach Ferrara, namentlich in Dorpat, entspricht wesentlich dem Inhalt der in meinen Krit. Beitr. S. 121, vgl. 119, aufgeführten Nrn. 1 und 3 als besonders beliebter Bestandtheile der vom russischen Priester Simeon von Susdal als Augen- und Ohrenzeugen verfaßten Concilsgeschichte.

Abweichend von den Chroniken wird nun bei deren sehr wenig eingehender Schilderung der synodalen Vorgänge nur je Ein Wortführer der zwei streitenden Parteien erwähnt [3]): Jan von Paris

---

[1]) Krit. Beitr., S. 123; vgl. hierüber im Allgemeinen ebenda S. 112. 114. 119. — [2]) vgl. ebenda S. 132. 138. — [3]) ebenda S. 123 vgl. Hefele, Concilsgeschichte VII S., 681.

(d. h. Johannes von Ragusa, Dominicaner, sonst auch de Monte Nigro zubenannt; — „von Paris“ habe ich nirgends gefunden) von lateinischer, Metropolit Marcus von Ephesus von griechischer Seite; — wohl, weil gerade diese Zwei über den Hauptpunkt vom Ausgang des heil. Geistes disputirten [1]). Als sonstige Gegenstände der durch 25 Sitzungen in Ferrara und Florenz sich lang hinziehenden Verhandlungen werden noch aufgezählt: 1) der Zusatz des filioque im lateinischen Symbolum; 2) der Gebrauch des gesäuerten oder ungesäuerten Brodes beim Abendmahle; 3) das Purgatorium und das Ende der Strafen für die Verstorbenen; 4) die Ursachen der Kirchentrennung; 5) das Fasten am Sonnabend; 6) der Cölibat der Geistlichen; dazu noch etwa zwanzig nicht namhaft gemachte Punkte. Entspricht diese Darstellung wohl im Allgemeinen dem aus den sonstigen Quellen bekannten wirklichen Hergang (Punkt 1—3 kommt im Unionsdecret selbst vor, 4 wohl gelegentlich in den Debatten, 5 und 6 möglicherweise nach Abschluß der Union mit den Fragen zusammen, die Dorotheus von Mitylene den Lateinern zu beantworten hatte) [2]), so beweisen die vielen Zusätze und Lücken doch deutlich, daß hier eine freie Bearbeitung des Stoffes durch den Autor vorliegt, der die Gelegenheit benutzt, die Differenzpunkte zwischen beiden Kirchen übersichtlich aufzuzählen und die Hauptfrage über den Ausgang des heil. Geistes durch eine Reihe von Belegstellen aus der heil. Schrift und aus den Kirchenvätern zu Gunsten der griechischen Lehre zu entscheiden; wobei er sich in Bezug auf die patristischen Belege enger an die von Marcus von Ephesus vorgebrachten Argumente hält, als in Bezug auf die Bibelstellen, die er auf eigene Hand beträchtlich vermehrt. Nicht ohne Geschick widerlegt er einige Syllogismen der Lateiner, läßt aber die Griechen nicht auf Befehl des Kaisers, wie die latinisirenden Acten des Dorotheus berichten [3]), die Verhandlungen abbrechen, sondern mit dem echt evangelischen Hinweis, daß sie nicht dem Bache (der Ueberlieferung) folgen wollen, wenn sie die Quelle selbst (die heil. Schrift) besitzen. Dabei wird auch der von Simeon von Susdal [4]) in die vierte Sitzung gesetzte Vorgang von dem Verlassen des Saales seitens der erzürnten Lateiner erwähnt. Der Vorwurf, welchen diese letzteren wegen angeblicher Fälschungen patristischer Stellen gegen die Griechen erhoben, wird ihnen einfach zurückgegeben

---

[1]) Concilsgesch. VII, S. 697. — [2]) Mansi XXXI, S. 1039; vgl. Hefele VII. S. 756. — [3]) ebenda S. 703. — [4]) Krit. Beitr., S. 123; Hefele VII, 684.

Sonderbar genug schließt dieser Abschnitt mit der durch keine andere Quelle bestätigten Angabe, die Lateiner hätten die Uebereinstimmung der beiderseitigen Kirchenlehrer schließlich anerkannt und, um nicht zwei Principien in die Gottheit einzuführen, die Weglassung des filioque aus dem Symbolum zugestanden, — während sie im Gegentheil weit davon entfernt waren [1]); — die Griechen hingegen hätten dafür nur in den mehr nebensächlichen Punkten sich nachgiebig bewiesen. Zum Schluß führt er eine Trinitätsformel an, die eigentlich einfach die griechische Lehre wiedergiebt.

Solchen dogmatischen Tendenzerfindungen, welche weder mit dem lateinischen oder griechischen Originaltext des Unionsdecrets im Einklang stehen, noch mit der nicht ganz wortgetreuen russischen Uebersetzung desselben, wie sie sich in den Bericht Simeon's von Susdal in der Handschrift des Sophienklosters eingereiht findet [2]), mußte durch andere historische Erdichtungen und Entstellungen des wahren Sachverhalts eine scheinbare thatsächliche Grundlage gegeben werden, und dieselben dürfen uns daher nicht besonders in Staunen versetzen, so sonderbar sie zum Theil auch klingen mögen. So namentlich gleich die übrigens in den hier zu besprechenden russischen Darstellungen mehrfach berührte, jedenfalls auf ältere Sagen zurückzuführende Fabel von der gewaltsamen Vereitelung der Union in jenem den Griechen so günstigen Sinne durch den „Abt von Rhodus“, der mit seiner Schaar 2000 bewaffneter „Kreuzträger“ Nachts in Florenz eingebrochen sei und den Papst zur gewaltsamen Erpressung ganz anderer, den Lateinern genehmer Bedingungen bewogen haben soll, wie sie thatsächlich die Griechen in der wirklichen Einigungsurkunde haben zugestehen müssen. Was die Einzelheiten dieser höchst merkwürdigen Darstellung [3]) anlangt, so ist zunächst der

---

[1]) Syropul VIII, 12. — [2]) Den auf einer Copie in der laurentianischen Bibliothek zu Florenz (in der silbernen Cassette des Cardinals Julian Cesarini) befindlichen Text (Kritik des Flor. Unionsdecrets, S. 30 und 32) habe ich darauf hin nicht ansehen können.

[3]) Sie mag, da ein Auszug sich nicht leicht geben läßt, in möglichst sinngetreuer deutscher Paraphrase hier eine Stelle finden.

Doch es thut wehe, daran zu erinnern, welch' trauriges Ende alle diese Mühe und dies heilige Werk gehabt hat. Der böse Feind (Apokal. 12, 12) trieb den reichen Abt von Rhodus, auf die Kunde von dem Erlahmen des Widerstandes der Occidentalen gegen die Griechen mit 2000 bewaffneten „Kreuzträgern“ zu der Synode zu eilen, wo alles in Friede und Eintracht war. In jener Nacht drang er heimlich in die Stadt ein und machte sogleich dem Papst Eugenius die heftigsten

für die historischen Kenntnisse des Verfassers nicht eben das beste Zeugnis ablegende Passus über Papst Eugen IV. hervorzuheben, wo die zur Herabsetzung seines Charakters und zur Erklärung seiner Schwäche dem Abt von Rhodus gegenüber angeführten Ereignisse während seines Pontificates in buntester Reihenfolge durcheinander geworfen werden, unter Hinzufügung einzelner Züge, die der geschichtlichen Wahrheit durchaus widersprechen. Voll von Unrichtigkeiten und Uebertreibungen ist ferner die Aufführung der Bestechungen und

---

Vorwürfe, daß er sich durch die eigensinnigen und stolzen Griechen habe überlisten lassen, ihnen den lange in der Kirche Gottes eingebürgerten Glauben preiszugeben. Der Papst erklärte, daß sie aus allen Kräften und mit allen Mitteln, welche die heil. Schrift ihnen darbot, sich gewehrt hätten, aber besiegt worden seien nicht durch Reden und Syllogismen, sondern durch Zeugnisse der heil. Schrift und der großen Säulen der Kirche, der Theologen des Alterthums; Gewissenshalber und um der Einheit der Kirche willen hätten sie den Griechen nachgeben müssen. Darüber gerieth jener Abt in noch größeren Zorn und warf Eugen vor, er wolle seine Vorgänger, die gelehrten und heiligen römischen Päpste, Lügen strafen und auch die Anderen verführen, ihren heiligen Vätern als Häretikern zu fluchen, den verhaßten Syrern und Griechen zu ewigem Spott und Hohn. Lieber das eigene Blut auf der Stelle vergießen, als seinem Volke und seiner Kirche solche Schmach zufügen. Durch die Trennung von den Morgenländern und ihren Einbildungen haben die Päpste fast die ganze Welt der römischen Kirche unterworfen; wenn Eugen sich nun mit den Griechen einige, werde er seinen eigenen Ruhm und die Herrschaft verlieren, die ihm seine Vorfahren errungen, — wie es dem Augenschein zufolge bei diesen tollen Griechen der Fall gewesen. Inzwischen versammelten sich beim Papst diese Nacht viele Cardinäle und italienische Bischöfe, die von jenem Abt bereits gewonnen waren und ihn in seinen Bemühungen, die Eintracht zu stören, unterstützten. Jetzt sei, meinte der Abt, der rechte Augenblick gekommen, an den Griechen Rache zu nehmen für alle die Unbilden, die sie von jeher der römischen Kirche zugefügt. Der größte Theil oder fast alle jene ersten großen Synoden wurden im Orient gehalten und haben, wie namentlich die sechste Synode mit ihrer Verdammung des Papstes Honorius und ihren Festsetzungen über die Ehe der Geistlichen und das Fasten am Sonnabend, wenig Ehrerbietung vor der römischen Kirche bewiesen; jetzt habe man die Griechen in der Gewalt und wolle ihnen doch die Oberhand lassen? Auch gegen des Papstes Willen werde er die Unionsfreunde mit dem Schwert vertilgen und den machtlosen Kaiser in des Papstes Hände liefern. Die übrigen Prälaten stimmten dem Abte bei, bis auf die Gewaltthat gegen den Kaiser, den man vielmehr durch Geschenke und Versprechungen gütlich gewinnen könnte, da er, in seinem Reiche durch die Saracenen hart bedrängt, täglich schlimme Nachrichten aus Griechenland empfinge: an der Synode läge ihm wenig, er dächte nur daran, wie er unbehelligt durch die Türken zu seinem Thron in Constantinopel zurückgelangen könnte. Den Patriarchen, als einen Menschen von geringer Philosophie werde man leicht überreden, um so mehr, als

der **Gewaltmittel**, durch welche die widerstrebenden Griechen zur Unterzeichnung der Unionsurkunde in ihrer vorliegenden Gestalt bewogen worden sein sollen: schon die Zahl der durch Hunger, Feuer, Strangulation, Kerkerhaft zu Tode gepeinigten Märtyrer übersteigt die Möglichkeit, da überhaupt nicht so viele Orientalen beim Concil zugegen gewesen sein können; dasselbe gilt von den Russen, von denen außer Isidor notorisch nur der eine Bischof Abram von Susdal

---

er dem griechischen Naturell gemäß für Gold zu Allem bereit sein würde. Am meisten müsse man auf den stürmischen und eingebildeten Marcus von Ephesus Bedacht nehmen: da er nicht durch Worte, Bitten, Geschenke zu gewinnen sei, bleibe nur übrig, ihn ohne Lärm heimlich gefangen zu nehmen und in den Thurm zu werfen.

Alle waren einverstanden, nur Papst Eugen weigerte sich zum Schein. Allein er war schon hinreichend mit Christenblut befleckt und liebte nur die Heuchelei: dieser Papst entband den Köng Ladislaus von Ungarn und Polen seines Eides (mit den Türken zehn Jahre Waffenstillstand zu halten), und derselbe ward bei Varna erschlagen (1444); derselbe Papst tyrannisirte die Römer so, daß sie sich gegen ihn erhoben und ihn zwangen, in mönchischer Verkleidung aus Rom zu fliehen (1434), seinen Neffen Franziscus, den er zum Gouverneur einsetzte, gefangen nahmen, die Engelsburg eroberten, das Capitol belagerten, die Synode in Basel ansagten (?!!) und dort einen neuen Papst erwählten (1439). Eugen sammelte mit Hülfe des französischen Königs ein Heer und zog mit dem Königssohn gegen Basel (?!!), wo alle auseinander stoben; darauf drang er mit Gewalt in Rom ein (1443) und wurde ein noch schlimmerer Tyrann. Den Kaiser Sigismund krönte (1431) er nicht eher, als bis jener ihm das Knie küßte: seitdem küßten die Kaiser den Päpsten den Fuß.

So gab denn Eugen dem Abt von Rhodus rasch nach. Es wurde noch Nachts zu den occidentalischen Prälaten geschickt, sie sollten gleich nach dem Aufstehen zum Unterschreiben nicht in die Kirche, sondern zum Papst kommen. Die von alledem nichts ahnenden Orientalen versammelten sich zur bestimmten Stunde in der Kirche und warteten beinahe bis zum Abend: als sie endlich, den Verrath merkend und um ihrer Ungewißheit ein Ende zu machen, zum Rhetor Johannes schickten, erfuhren sie, was schon die ganze Stadt wußte, daß ein bewaffnetes Heer bereit stünde. Sie eilten zum Kaiser, diesen um Hülfe zu bitten, fanden aber bei ihm zwei Bischöfe und den Cardinal Julian, der die Union forderte und den Kaiser durch Geschenke und Bestechungen auf seine Seite zu ziehen im Begriff stand. Die bekümmerten Väter wandten sich zur Flucht. Den Patriarchen Joseph hatte der Papst durch Geschenke gewonnen. Marcus von Ephesus, auf den am meisten ankam, weil er die drei Patriarchen des Ostens vertrat, war durch einige brave Lateiner gewarnt worden und entfloh mit ihrer und der Seinigen Hülfe vom Concil, wie einst Athanasius der Große aus Tyrus vor seinen ungerechten Richtern. Dasselbe gelang noch Anderen, namentlich dem Gregorius aus Iberien (vgl. Syropul IX, 12) und Sophronius von Gaza (? In den Unterschriften des Decrets kommt nur ein Bischof Sophronius von Anchialos

mit in Italien war, während hier zwei Bischöfe aufgeführt werden und außerdem, gewiß übertrieben, hundert Priester, von denen nur zwanzig vor den Verfolgungen glücklich in Deutschland im Weinberge einer edlen Frau Zuflucht und Rettung gefunden haben sollen.

Hat, wie in Cap. 1 bemerkt, Hefele meine Beanstandung der Echtheit der nach Angabe der Acten des Dorotheus vom Patriarchen Joseph angeblich hinterlassenen letzten Willenserklärung zu Gunsten

---

vor). Darauf hin ließen der Papst und die Abendländer die Uebrigen gefangen nehmen und zwangen sie eine Unionsurkunde zu unterzeichnen, wonach die Orientalen den Ausgang des heil. Geistes auch aus dem Sohne anerkannten, sowie das ungesäuerte Brod, das Reinigungsfeuer, den Primat des römischen Bischofs als Stellvertreters Christi und Nachfolgers Petri. Sechszig Bischöfe, hundertundfünfzig Presbyter und Diakonen (!!) wurden gefangen gesetzt und durch Fesseln, Wunden und Hunger gepeinigt. Durch Hunger tödtete man manchen Tag an fünfzehn, andere wurden verbrannt, andere erdrosselt und so erhielten viele ihre Märtyrerkrone, unter Anderen die Metropoliten von Amasia, Chalcedon, Nikomedia, Trapezunt, Euripus, u. A. m. Ihre Leichname wurden bei Nacht begraben, mit ihrer Handschrift aber nach ihrem Tode die Union unterzeichnet. Andere orientalische Priester und Mönche wurden über hundert zu Tode gepeinigt. Einige Bischöfe und Metropoliten, die solche Qualen nicht ertragen konnten, unterschrieben die Union, baten aber bei ihrer Rückkehr unter Thränen ihre Geistlichkeit, ihnen die Hände abzuhauen, die solchen Dienst geleistet (vgl. Syropul XII, 2 den bezüglichen Ausspruch des Metropoliten von Heraklea). Der russische Metropolit Isidor unterzeichnete freiwillig, aber zwei russische Bischöfe und hundert Priester, die mit ihm waren, weigerten sich: achtzig von ihnen flohen, wurden von den Occidentalen verfolgt und zum Theil erschlagen; die übrigen retteten sich in Deutschland in den Weinberg einer edlen Frau und kehrten wohlbehalten nach Hause zurück.

Der Patriarch war über solche harte Behandlung der Seinigen sehr betrübt und empfand solche Gewissensbisse, daß er den Verstand verlor. Seine Verzweiflung wuchs immer mehr und er begann von der Union zurückzutreten. Um dies zu verheimlichen, schrieben die Occidentalen in seinem Namen ein Testament, von dem er gar nichts wußte; sie beredeten drei seiner Mönche, die unter dem Vorwande, vom Papst gesendet zu sein, Nachts zu ihm kamen, sich bei ihm einschlossen und ihn erstickten. Weggehend legten sie ihm jenes Vermächtnis in die Hände, der zufolge er die Union in ihren einzelnen Punkten annahm und gleichsam letztwillig bestätigte. Dieses Testamentes rühmen sie (die Lateiner) sich noch heute und reden, als ob der Patriarch plötzlich gestorben wäre. Und doch kann man hier deutlich die Lüge erkennen. Denn wenn er unverhofft gestorben, wie konnte er zuvor ein Schriftstück abfassen? Erwartete er aber bestimmt den Tod, so hätte er doch besser gethan, den Papst oder die Seinen davon zu benachrichtigen und nur seine Unterschrift unter eine ihm vorzulegende Erklärung zu setzen.

Nicht weniger beunruhigt, als die Anderen, war der Kaiser, denn auch er hatte, weil er sich durch Geschenke hatte erkaufen lassen, kein reines Gewissen.

der Union mit so großem Eifer zu widerlegen versucht, so kann er nun wenigstens finden, daß schon lange vor mir jenes Actenstück stark angezweifelt worden ist. Freilich geschieht das unter so cynischen Anschuldigungen gegen die Lateiner, daß ich nicht gesonnen bin, dies Zeugnis für mich anzurufen; doch werden gegen die Echtheit immerhin einige allerdings nur der inneren Unwahrscheinlichkeit entnommene sachliche Gründe angeführt, die von dem Verfasser der „Apokrisis"

Zudem erhielt er täglich Nachrichten von neuen gewaltsamen Einbrüchen der Türken in sein Gebiet. Er eilte nach Constantinopel; es ruhte aber kein Segen auf ihm, sondern für sein Vergehen gegen Gott ward ihm der Anblick seines Thrones versagt (?!). Unterwegs erhielt er neue schlimme Nachrichten über das Vordringen der Türken, die Thessalonich, Aetolien und Epirus (sic.!) völlig verwüstet. Er erkannte seinen Fehltritt, daß er für Gold sein Gewissen verkauft, verfiel in Schwermuth und starb plötzlich. Bald nach seinem Tode, 1452, belagerte Mahomet II. Constantinopel. Die Griechen sandten ihren Kaiser zum Papste Nikolaus und zu den abendländischen Fürsten, um Hülfe zu erbitten, aber man gewährte ihnen diese nicht nur nicht, sondern freute sich sogar über ihr Unglück. Nach 16tägiger Belagerung wurde Zargrad genommen, das Eigenthum der Kirche und des Volkes verwüstet, die Heiligthümer geschändet; den Türken war damit das Thor von ganz Europa geöffnet.

Bald danach (?) und nach der Ermordung des Patriarchen Joseph sandte Papst Eugen auf den Patriarchenstuhl, noch vor Einnahme Constantinopels, einen von ihm erwählten Römer Gregorius, um diese Sitte einzuführen, während nach altem Herkommen die Griechen die freie Wahl hatten. Dieser Gregorius kam nach Constantinopel, erschien mit großer Frechheit in der Kirche und erklärte sich zum Patriarchen. Aber die Metropoliten, Bischöfe und Protosyncellen erwiesen ihm die schuldigen Ehren nicht, da sie solches Gebahren eines Menschen sahen ohne Schnurr- und Vollbart, dieses unterscheidenden Merkmals des Mannes vom Weibe, und besorgten, es möchte jener römische Papst Johann VIII. (der sich ähnlicher Anmaßung über den Patriarchenstuhl schuldig gemacht) von den Todten auferstanden sein. Ein edler, theologisch und philosophisch gebildeter Abkömmling griechischer Fürsten, Namens Nikentius, hielt ihm das Wort Christi vom Schafftall und dem Eindringling vor und nahm ihm das geistliche Gewand ab; kaum konnte das Volk abgehalten werden, auch Hand an Gregorius zu legen, der an's Schiff geleitet und nach Rom expedirt wurde.

Der russische Metropolit Isidor reiste nach Hause, wurde in Smolensk gefangen gesetzt, entkam aber durch Bestechung mit den vom Papste empfangenen Schätzen (für seinen Verrath am Glauben) nach Rom, wo er vom Papst zum Cardinal gemacht und mit römischer Gewaltsamkeit und Anmaßung nach Constantinopel auf den Patriarchenstuhl entsandt wurde. Doch war er nicht lange da und wurde nicht anerkannt. Während seiner Anwesenheit eroberten die Türken Constantinopel, er entfloh nach Kos, kam nach Kiew, erkannte die rächende Hand Gottes und bereute seinen Fehltritt; aber verlassen von Gott und den Menschen,



(S. 221) noch vermehrt und ebenfalls nicht ohne Anspielung, wenigstens auf die Möglichkeit einer Ermordung des Patriarchen durch die Lateiner, dem von dessen angeblichen Testament polemischen Gebrauch machenden Jesuiten Skarga entgegengehalten werden.

Zum Theil geradezu verkehrt, zum Theil ungenau ist der Bericht über den Tod des griechischen Kaisers und die Eroberung Constantinopels durch die Türken, sowie über den allerdings zur Flucht nach Rom genöthigten Patriarchen Gregorius (Mammas,

---

insbesondere von seiner Heerde, verfiel er in Verzweiflung. Ein Vertheidiger des römischen Stuhles, der Archidiakonus Benedict, der als Prediger und Geschäftsführer bei Isidor in hoher Gunst stand, bemerkte das und reichte ihm in der Speise Gift. Andere schreiben, daß er durch die Russen, d. h. die Kiewer, eines gewaltsamen Todes starb. So kam er für sein Verdienst um!

„Ich kehre wieder zurück zum Florentiner Concil." Als Papst und Cardinäle sahen, daß auf demselben nicht nur nichts Gutes erreicht, sondern die Zwietracht unter den Christen nur noch vermehrt worden, sannen sie auf weitere Maßnahmen. Auf den Rath eben jenes Abtes von Rhodus, sandten sie ein Heer von 2600 Mann angeblich zur Vertheidigung Serbiens und der Bulgarei, in Wahrheit aber nach dem Berge Athos, wo die griechischen Mönche der 30 Klöster der Union abhold waren. Es folgt nun eine detaillirte Beschreibung der Gewaltthaten dieser päpstlichen Söldnerschaaren, die ein Kloster nach dem anderen einnahmen und die Mönche größtentheils elend um's Leben brachten, wenn sie nicht die Union anerkannten und den Namen des Papstes im Kirchengebet erwähnten. Erst ein Wunder Gottes machte diesen Greueln ein Ende: als die Mönche des großen Klosters Chiropotámos die Unionsliturgie abhielten und gerade den Namen des Papstes nannten, stürzte ein gewaltiges Erdbeben die Mauern der Kirche und des Klosters um, so daß sowohl die Mönche, als die in großer Anzahl versammelten Römer unter den Trümmern begraben wurden. Es blieb ein Zeichen dieser Begebenheit zurück, indem eine Wand des steinernen Thores in geneigter Lage stehen geblieben ist, ohne gänzlich umzufallen. Daraufhin zogen die Römer vom Athosberge ab und ließen die übrigen Klöster unbehelligt; ein Theil nahm die Mönchskutte an. Die entflohenen Mönche aber kehrten zurück, stimmten Klagelieder an über die Verwüstung der Herrlichkeit des Athosberges und trösteten sich bei der Beerdigung ihrer Märtyrer mit Psalmen und geistlichen Liedern.

Das war das Ende des berühmten Florentiner Concils! Solche Thränen brachte es der Christenheit, solche Feindseligkeit entzündete es, so verwüstete es den heiligen Berg, so einen Spiegel der Tyrannei überlieferte es seinen Nachfolgern. Mitten in der Liebe säete es Zwietracht und Neid. Blicke also, Sohn des Ostens, auf diese seit langer Zeit betriebene Verfolgung der Braut Christi und weiche bei dem End-Untergange des Lichts nicht von der Sonne der Wahrheit und von deiner Mutter.

zu Florenz als Protosyncellus zugegen)[1]), welchen jedoch durchaus nicht der Papst, sondern vielmehr der Kaiser eingesetzt hatte. Ein ähnliches Gemisch von Wahrheit und Dichtung enthält die Angabe über Isidor's von Kiew fernere Schicksale, der nach der ehrenhaften Rolle, die er bei der letzten Vertheidigung Constantinopels gespielt, nicht mehr nach Rußland zurückkehrte, sondern nach längerer Krankheit und Geistesschwäche in Rom und jedenfalls eines natürlichen Todes verstarb[2]). Daß Isidor durch Bestechung für die Union gewonnen wurde, ist eine Beschuldigung, die schon Simeon von Susdal wohl ohne Grund gegen ihn erhoben hat[3]).

Ueber den zum Schluß erwähnten Rache- und Vertilgungskrieg, welchen auf Antrieb des „Abtes von Rhodus" die Lateiner gegen die Mönche auf dem Berge Athos unternahmen, als gegen den eigentlichen Herd des gegen die abgeschlossene Union mit Erfolg geleisteten Widerstandes, wird nachher noch einiges Nähere zu sagen sein.

Im Ganzen ist demgemäß von der hier kurz mitgetheilten russischen Geschichte der Florentiner Räubersynode nicht viel Rühmens zu machen. Ihr liegt wohl überall irgend etwas Thatsächliches zu Grunde, und die älteren Quellen, sowohl die Chronik Simeon's von Susdal, als die Acten des Dorotheus, werden in ihr benutzt, leider jedoch in einer Weise, die dem Werke jeden wissenschaftlichen Werth benimmt. Nicht bloß verleitet die gegen die lateinischen, neuerdings besonders jesuitischen Unionsversuche gerichtete Tendenz den Verfasser zur Beschönigung des Verhaltens seiner Glaubensgenossen beim Florenzer Concil, sondern auch zur förmlichen Erdichtung ihres angeblichen moralischen Sieges, der nur durch rohe materielle Gewalt in eine Niederlage verkehrt worden sei. Mögen nun auch, wie schon oben bemerkt (S. 572 ff.), manche besondere Quellen dem Verfasser zu Gebote gestanden haben; mag auch, wie noch gezeigt werden soll, zu dieser letzteren Fabel wenigstens eine sonst im Orient im Umlauf befindliche dunkle Sage den scheinbar factischen Hintergrund abgegeben haben, so ist doch überhaupt Wahres und Falsches allenthalben so eng mit einander verbunden, daß keine geringe Mühe und eine ziemlich genaue Bekanntschaft mit dem wirklichen Thatbestand dazu gehören, den verwickelten Knäuel einigermaßen zu entwirren.

---

[1]) Krit. Beitr., S. 212 f.; vgl. 223 f. — [2]) ebenda S. 158 ff. 167. 175 f. — [3]) ebenda S. 153; vgl. oben S. 539.

Das vorliegende Werk ist demnach **kein Geschichtswerk**, sondern eine **Tendenzschrift**, deren geschichtlicher Werth vornehmlich darin besteht, die wenig gewissenhafte Art und Weise anschaulich zu erläutern, wie die russischen Polemiker, resp. Apologeten, des 16. Jahrhunderts, ihre jesuitischen Gegner in dieser Beziehung wo möglich noch überbietend, mit der geschichtlichen Wahrheit umsprangen; aber auch darin, daß sie uns hinweist auf besondere Erzählungen über das Unionsconcil, deren Beschaffenheit und Ursprünge noch in geheimnisvolles Dunkel gehüllt erscheinen.

Eine wie hohe Bedeutung die Anhänger orthodoxen Bekenntnisses dieser ihnen so willkommenes, vermeintlich historisches, Material zur Abwehr der römischen Katholiken darbietenden Schrift beimaßen, geht aus dem umfassenden Gebrauch hervor, der verhältnismäßig bald nach ihrer Entstehung von ihr gemacht wurde.

Als sie nur erst handschriftlich vorhanden war, benutzte sie Fürst **Kurbski**[1]) († 1583) für seinen kurzen Abriß einer „**Geschichte des Florentiner Concils**“, den er nicht lange vor seinem Tode verfaßt haben möchte, wenn man seine Erwähnung griechischer und lateinischer Quellen etwa nur auf die römische Ausgabe der Concilsacten des Dorotheus von Mitylene von 1577 zu beziehen berechtigt wäre, was jedoch nicht über allen Zweifel erhaben ist. Der Zweck seiner Erzählung ist der Nachweis, durch wessen Schuld jene Tragödie ein so trauriges Ende genommen; er erreicht ihn auf dem Wege eigentlich eines selbständig redigirten bloßen Auszuges aus dem Manuscript seines Gewährsmannes, des Wilnaer Subdiakonus, und fügt in sachlicher Beziehung kaum etwas Nennenswerthes hinzu. Daher im Ganzen dieselben Irrthümer in Betreff der Wortführer der streitenden Parteien[2]), sowie der angeblichen Nachgiebigkeit der Lateiner, welche die Streichung des filioque im Symbolum, den Gebrauch gesäuerten Brodes beim Abendmahl, die Verwerfung der Lehre vom Purgatorium sollen angenommen haben, — also noch mehr, als die russische Schrift ihnen zumuthet[3]); und zwar stützt Kurbski sich hierbei auf das mündliche Zeugnis seines philosophisch gebildeten und in der russischen Kirche hoch angesehenen Lehrers **Maximus**, der noch vom greisen Johannes Laskaris in Paris dergleichen authentische Nachrichten über das Florenzer Concil wollte empfangen haben[4]).

---

1) vgl. oben S. 551 und 571. — 2) oben S. 576. — 3) oben S. 577 und 558. — 4) oben S. 572.

Daran reiht sich die Fabel von der Störung des Einigungswerkes durch den „Abt von Rhodus“, von der gewaltsamen Erpressung der orientalischen Unterschriften und von der Flucht der russischen Kleriker und Bischöfe und ihrer theilweisen (in den Zahlenangaben finden sich hier unbedeutende Abweichungen) Rettung in dem Weinberge einer edlen deutschen Wittwe; wichtig ist nur, daß Kurbski für das Nähere auf den Bericht einer russischen Chronik verweist, woraus hervorgeht, daß dergleichen Hirngespinnste nicht erst von den orthodoxen Polemikern zu Ende des 16. Jahrhunderts ersonnen, sondern aus älteren Quellen geschöpft wurden. Sodann wiederholt auch Kurbski die Unrichtigkeit, daß der griechische Kaiser nicht nach Constantinopel zurückgekehrt, und fügt hinzu, daß der Patriarch Joseph in Venedig (dies ist hier ein neuer Irrthum) gestorben sei, begnügt sich aber mit einem bloßen Hinweis auf den „Meister“ von Rhodus und seine Gewaltthaten gegen die Griechen in Florenz und nachher gegen die Klöster auf dem Berge Athos als auf einen noch frischen, noch jetzt in den Ohren aller Macedonier forttönenden Frevel, — „von dem wir aber in unserer Sprache nichts wissen“. Dies Loos wurde den Mönchen zu Theil, weil sie jenem Concil sich nicht fügen wollten, dessen die Lateiner sich noch heute als einer großen Synode rühmen. Die morgenländischen Kirchen aber erkennen sie wegen der im Vorgehenden gemeldeten Dinge immer noch nicht an, wie wir selbst von einfachen und gelehrten Männern vernehmen, und wie die Bezeichnung jenes Concils als einer Räubersynode beweist. Damals, in jenen Jahren erließen die morgenländischen Kirchen auf die päpstlichen Syllogismen eine Antwort, welche erwählte hochweise Männer verfaßten, die Metropoliten von Thessalonich, Nilus Kabasilas und Gregorius [1]). Anlaß dazu gaben die Vorwürfe, welche die christlichen

[1]) Was diese beiden Männer des 14. Jahrhunderts hier sollen ist schwer einzusehen. Der Wortlaut läßt kein anderes Verständnis zu, als daß die Patriarchen den Nilus Kabasilas und Gregorius Palamas mit der Antwort beauftragten; wahrscheinlich aber hat Kurbski die ihm vielleicht vorliegende Notiz misverstanden, daß die Patriarchen ihre Antwort aus den Schriften jener älteren Vorkämpfer der griechischen Orthodoxie geschöpft haben. Uebrigens verweist Kurbski in seinem „Schilde“ auf ein ihm vom Berg Athos zugekommenes Buch über den rechten Glauben, und in einem Briefe (bei Ustrjälow, S. 230) giebt er kurz den Inhalt dieses Buches an als eine gründliche Widerlegung der römischen Irrlehren, die schon längst synodaliter, und auch durch Nilus und Gregorius abgefertigt seien. Fürst Constantin Ostroshski habe das Buch ihm und einem Wilnaer Buchdrucker zum Abschreiben gegeben; er

Fürsten im Orient und Occident gegen den Papst erhoben, er verfahre nach der Verordnung Mahomet's im Koran, indem er die mangelnden Argumente aus der heil. Schrift durch das Schwert ersetze. Da schämten sich die Römer, schickten an die vier Patriarchen ihre Syllogismen schriftlich ein und baten um Antwort. Diese gaben denn auch die versammelten Patriarchen durch jene erwählten Männer und sandten sie (die Antwort) nach Rom, wie kurz davon Erwähnung geschieht in der Vorrede zur Bibel der LXX [1]). — Angehängt wird hier von Kurbski nicht jene Antwort der Patriarchen, sondern eine von ihm selbst verfaßte Darlegung der Lehre vom heil. Geist, — ein „Schild der rechtgläubigen Kirche“.

Daß Kurbski's kleine Schrift eine so scharfe polemische Spitze verräth, ist eine Stütze mehr für die oben (S. 585) geäußerte Vermuthung, er habe sie erst nach 1577 verfaßt, resp. nach 1580 oder 1581, als durch die Jesuiten, namentlich Possevino [2]), die latinisirenden Acten des Florentinum nach Rußland kamen und zugleich energische Versuche zur „Unirung“ der Russen gemacht wurden. Möglich auch, daß Kurbski durch Skarga's „Einheit der Kirche“ [3]) (1577) die Feder in die Hand gedrückt worden, wie desselben Jesuiten „Umsturz der Brester Synode“ (1596) die „Apokrisis“ (1597) in's Leben gerufen hat. Skarga verwerthete zur Beweisführung für die Nothwendigkeit des päpstlichen Primates mit Vorliebe die Florentiner Union, und so ist's um so erklärlicher, daß die Apokrisis seine bezüglichen Argumente eingehend zu widerlegen sucht. Die Hauptstellen sind: 1) im ersten Theil, Capitel 7 (S. 63—71), wird die Entschuldigung der Unionisten, sie hätten 1596 nichts gethan, als die Florentiner Union erneuert, mit dem Nachweis beantwortet, daß zu Florenz kein Grieche sich einen so groben Abfall vom Glauben habe zu Schulden kommen lassen, wie jetzt die Bischöfe Potei und Terletzki und ihre Genossen, welche sogar

---

(Kurbski) habe dies schon gethan und es nach Kräften verbessert. In der Sache selbst könnte man vielleicht an die Jerusalemer Synode der orientalischen Patriarchen von 1443 denken, deren zwei Schreiben an den Patriarchen Metrophanes von C. P. und an Kaiser Johannes (nicht aber an den Papst) Leo Allatius mittheilt de consensu Eccl. or. et occid. p. 938 ff.; vgl. meine „Krit. Beitr.“, S. 199 f.

[1]) Diese praefatio zu den LXX., wohl einer russischen Uebersetzung derselben, würde Licht in das hier waltende Dunkel bringen können; allein es dürfte nicht leicht sein, ihr auf die Spur zu kommen. — [2]) oben S. 549. — [3]) oben S. 550. 552. 562.

das Tridentiner Concil anerkennen wollen; — 2) im zweiten Theil, Cap. 1 (S. 85), wird die Behauptung Skarga's, daß beim allgemeinen Concil nur Bischöfe Sitz und Stimme haben dürfen, unter anderen mit dem Beispiel des Florentinum widerlegt, wo der griechische Kaiser einen maßgebenden Einfluß auf die synodalen Verhandlungen und die endliche Entscheidung ausgeübt habe; — 3) im dritten Theil, Cap. 2 (S. 156), wird das von Skarga so zuversichtlich ausgebeutete Zeugnis des (Pseudo-) Gennadius — Scholarius [1]) in seiner Nichtigkeit bloßgedeckt, da die in der griechischen Kirche wohlbekannten echten Schriften dieses Mannes alle gegen den römischen Primat auftreten, so daß auch die in den latinisirenden Concilsacten ihm zugeschriebenen unionistischen Reden ihm nur fälschlich untergeschoben sein können [2]); jene von Skarga verwendete Schrift des Pseudo-Gennadius habe vielmehr einen auf Verlangen zu nennenden Mönch aus Zakynthos zum Verfasser; — 4) im dritten Theil, Cap. 9 (S. 218—222) wird in ähnlicher scharfer Weise die Glaubwürdigkeit der Concilsacten des Dorotheus untersucht und durch eine Reihe von Beispielen falscher Kirchenväter-Citate als höchst verdächtig zu erweisen unternommen; überdies stimmen Skarga's eigene historische Angaben nicht mit den Acten überein; und daß diese letzteren Unwahres enthalten, ist aus ihnen selbst deutlich ersichtlich an dem Beispiel ihrer Erzählung von dem entschieden gefälschten Testament des griechischen Patriarchen. Zu trauen ist also den Lateiner-Acten nur, wenn ihre Angaben durch andere glaubwürdige Schriftsteller gestützt werden.

Besonders wichtiges eigenthümliches Material zur Geschichte des Florentinum findet sich in dem polnischen Original der Apokrisis nicht vor; denn die an der erstgenannten Stelle vorkommende und in der russischen Uebersetzung von 1599 theils verkürzte, theils ganz weggelassene Erwähnung der Verhandlungen über das Abendmahl kann nicht in Betracht kommen. Dabei wird besonders in Betreff der Transsubstantiation eine Stelle aus den lateinischen Acten angeblich wörtlich aufgeführt: Summus Pontifex petiit, ut de divina panis transsubstantiatione in Synodo ageretur. At Graeci dixerunt se sine totius ecclesiae auctoritate quaestionem aliam tractare non posse, cum pro illa tantum de Spiritus sancti processione Synodus convocata fuerit. Dem Sinne nach findet sich dies in den

[1]) oben S. 564. — [2]) Daß dies nicht nöthig, habe ich in meinen Krit. Beitr., S. 86 ff., zu zeigen versucht.

Verhandlungen kurz vor dem Tode des Patriarchen [1]), aber nur zum Theil mit denselben Worten.

Wie die Schrift Skarga's zur Apokrisis, so gab ein Brief des Bischofs Potei an Fürst Ostroshski den Anstoß zu der „Entgegnung" des in der griechischen Schule zu Ostrog lebenden Klerikers [2]), der, wie er selbst in dem kurzen Vorwort sagt, seinem Schutzherrn die Mühe der Beantwortung des bischöflichen Schreibens abnahm (Juni 1598). In beredtem Kanzelton wird in bilderreicher Sprache und unter Anführung zahlreicher biblischer Beispiele und Sprüche zunächst in origineller Weise ausgeführt, daß ein an sich gutes Werk, wie die Kircheneinigung, durch Beimischung des geringsten Bösen in ein Teufelswerk verkehrt werden könne, und daß vor Gott offenbar eine schlechte Eintracht nicht für besser gelte, als die beste Zwietracht, sondern solche letztere oft geboten erscheine. Eine Einigung, welche die am alten Glauben treu Hängenden verletze, sei schon in sich verkehrt, und wenn die Union auch in Kreta, Korcyra, Zakynthos durchgeführt sei, so fügen sich dort eben die von Venetianern und anderen Italienern unterworfenen Griechen nur der Gewalt, — ähnlich wie in Spanien und Frankreich, wo man sogar die Könige durch Messer und Dolch zur Einigkeit zwingt. Die dem Fürsten Ostroshski gestellte Zumuthung, die Union anzunehmen und in Rom um Gnade zu bitten, wird mit bitterer Ironie abgewiesen, dann aber mit etwas anderer Wendung der Sache, als in der Apokrisis, die Behauptung Potei's, die Brester Union von 1596 sei nur eine Erneuerung der Florentiner von 1439, in spöttischer Weise insofern als berechtigt anerkannt, als man auf dieser „Räubersynode" durch Erdrosseln, Ertränken, Aushungern, Gefängnis und List zum Ziele gelangt sei, wie das freilich nicht in den unter Papst Gregor XIII. kürzlich (1577) herausgegebenen Acten der Lateiner, wohl aber in der im Anhange mitgetheilten russischen Geschichte des Florenzer Concils zu lesen sei [3]). Mit diesem Concil habe die Brester Synode, über welche die (polnische) Apokrisis alle Einzelheiten ausführlich genug berichte, die größte Aehnlichkeit.

Nun folgt eine recht verständige, auf Schriftstellen gegründete Widerlegung der römischen Anmaßung, die allein wahre Kirche zu besitzen, während dieser Vorzug vielmehr der morgenländischen Kirche zukomme, welche den alten Glauben treu bewahrt und nicht, wie die

[1]) Labbé, Concilien, XVIII, S. 504. — [2]) vgl. oben S. 544 ff., 569 ff. — [3]) über diese merkwürdige Stelle vgl. oben S. 571 f.

römische, auf jeder Synode, jedes Jahr und alle Tage Neuerungen einführt und sogar den ersten Nicänischen Grundpfeiler durch den Zusatz des filioque aus der Stelle gerückt hat.

Wenn endlich Bischof Potei für seine Ausführungen über das Florentinum sich auf Bessarion berufen hat, so kennen wir unter den griechischen Würdenträgern dieses Namens zu der in Rede stehenden Zeit nur einen Verräther seines Glaubens, dessen Zeugnis grade so viel wiegt, wie das der häretischen Päpste, des Arianers Liberius, des Eunomianers Honorius, des Photinianers Anastasius, des Götzendieners Marcellus, des Sadducäers Johannes XII, des Schwarzkünstlers Gregors VII.: — eine Aufzählung, die den Verfasser hätte würdig machen können, bei Gelegenheit des Vaticanischen Concils unserer Tage als Gegner der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Zeugnis aufgerufen zu werden. Zum Schluß wird, nach Verwerfung auch des Zeugnisses des Pseudo-Gennadius-Scholarius [1]), der Bischof Potei wegen seiner Berufung auf Bessarion lächerlich gemacht, als strebe auch er nach dem Cardinalshut, welchen jener einst als Preis für den Verrath an seiner Kirche davongetragen. — Nur von einer ehrbaren und rechtgläubigen Einigung, nicht von einer solchen, wie sie jetzt geschlossen, dürfe die Rede sein.

So reiht sich die „Entgegnung" der übrigen polemischen Literatur der Orthodoxen in dieser Zeit würdig ein und hat gewiß nicht verfehlt, Eindruck auf die Zeitgenossen zu machen, wie schon daraus hervorgeht, daß Potei diesen an ihn gerichteten offenen Brief einer Beantwortung werth befunden hat [2]). Für uns liegt die Bedeutung der Schrift wesentlich in ihrer Bezugnahme auf die russische Darstellung des Florentinum, welche sie anhangsweise vollständig mittheilt, und welche oben bereits ausführlich besprochen ist. Wichtig aber ist namentlich, daß offenbar der Verfasser der Entgegnung, bekannt mit der polemischen Literatur seiner Zeit, wie er war (es findet sich in seiner Schrift eine Andeutung seiner Kenntnis von dem Skarga'schen Buche über die „Einheit der Kirche" von 1590), sich zu einer Uebersetzung der „Apokrisis" in's Russische (1599) entschlossen [3]) und dabei namentlich eine Stelle des polnischen Originals durch Einschaltungen ergänzt hat [4]), die den Zweck verfolgten, auf die dem Philalethes wohl unbekannte „Geschichte

---

[1]) oben S. 588. — [2]) Skabalanowitsch, S. 57. — [3]) oben S. 569. 574 f. — [4]) oben, S. 568 u. 544.



der Florentiner Räubersynode" aufmerksam zu machen und eine kurze Notiz daraus mitzutheilen.

Eben diese kurze Notiz aber erregt hohes Interesse. Sie betrifft die angeblich durch griechische und slawische Geschichtschreiber bezeugte Vergewaltigung der zu Florenz versammelten geistlichen Würdenträger durch den „Abt von Rhodus" und die barbarischen Mittel, durch welche die Griechen und Russen zur Unterzeichnung der Unionsurkunde gezwungen, oder, wenn sie dies nicht thaten, dem Tode geweiht wurden. Auf eben diese vermeintliche Thatsache, die mit großer Breite in der russischen Geschichte der Florentiner Räubersynode (oben S. 578 ff.) erzählt wird, bezieht sich auch Kurbski (S. 586 f.) mit besonderem Nachdruck, so daß man sieht, daß man von derselben für die russische Polemik gegen die Katholiken sich ganz besonderen Erfolg versprach. Damit in Verbindung steht dann die an den beiden ebengenannten Orten erwähnte Verwüstung der griechischen Klöster auf dem Berge Athos durch ein päpstliches Heer, welches auf Antrieb desselben „Abtes von Rhodus" gegen die unionsfeindlichen Mönche losgelassen wurde.

Der Umstand, daß Kurbski einmal bei Erwähnung „des Abtes des großen Platzes Rhodus" hinzufügt: „oder des Meisters", und nachher einfach vom „Meister von Rhodus" redet; sowie daß bei ihm, sowie (siehe oben S. 578) in der russischen Schrift über das Florentinum die bewaffneten Schaaren dieses Abtes „Kreuzträger" genannt werden, welche Bezeichnung in einer handschriftlichen Randglosse zu der betreffenden Stelle Kurbski's durch die Beziehung auf das der Kleidung aufgeheftete Kreuz erklärt wird: beides läßt keinen Zweifel darüber, daß mit jenem Abt oder Meister von Rhodus nur der Großmeister der Johanniterritter gemeint sein kann, die nach ihrer Vertreibung aus dem heiligen Lande 1291 und nach kurzem Aufenthalt in Cypern, von 1300 bis 1522 die Insel Rhodus inne hatten, von wo vertrieben sie nach einigem Umherziehen bald auf Malta Zuflucht fanden, wo ihre Herrschaft bis 1798 währte.

Was in aller Welt aber haben die Johanniter mit dem Concil zu Florenz zu thun? Von ihrer Betheiligung an demselben ist mir auch nicht die geringste Notiz bekannt, und ich vermag mir das Hereinziehen des Abtes von Rhodus in die Geschichte des Florentinum seitens der Russen nur etwa aus dem möglicherweise rein äußerlichen Anlaß zu erklären, daß als hervorragender Wortführer der Lateiner beim Concil ein Andreas von Rhodus eine große Rolle

spielte. Er wird auch „Colossensis"[1]) genannt, „quoniam in Rhodo Colossus"[2]), zuweilen auch „de Constantinopoli", wohl wegen seiner Herkunft aus Pera (nicht Petra, wie es in den Baseler Concilsacten in der Ueberschrift einer von ihm den 22. August 1432 gehaltenen Rede offenbar irrthümlich heißt)[3]). Seine Eltern waren griechischen Bekenntnisses, er aber trat nicht nur zur römischen Kirche über, sondern wurde sogar Mitglied und später Generalvicar des Dominicanerordens[4]), daher er nach Analogie seines beim Florentiner Concil so eifrig für die Union mitwirkenden Ordensbruders Johann von Ragusa oder von Monte Nigro, den Syropul gewöhnlich kurzweg *Φρὰ Ἰωάννης* nennt, auch in den Acten des Dorotheus einmal *Φρὰ Ἀνδρέας* genannt wird[5]). Meistentheils jedoch tritt er unter der Bezeichnung ὁ Ῥόδου auf, scil. *μητροπολίτης* oder *ἀρχιεπίσκοπος* oder *ἐπίσκοπος*: in der That ist Andreas, der auch die Würde eines magister palatii Apostolici bekleidete, erst von Eugen IV. zum Erzbischof von Rhodus ernannt worden, und zwar vor dem 21. Mai 1432, unter welchem Datum ein Breve Eugen's ihm in jener seiner Eigenschaft die Vollmacht ertheilt, die Griechen seiner Diöcese auf deren Bitte wieder in den Schoß der römischen Kirche aufzunehmen, aber auch von den im Schisma Verharrenden die schuldigen Gebühren einzutreiben. Als Convertit eben hatte Andreas schon während des Concils von Constanz, als 1417 die Gesandtschaft des griechischen Kaisers Manuel unter Führung des Johannes Eudämon dorthin kam, mit besonderem Eifer die Sache der Union vor dem neugewählten Papst Martin V. vertreten, der ihn 1425 als seinen Legaten den in derselben Angelegenheit nach Rom gekommenen griechischen Abgesandten nach Constantinopel[6]) mitgab. Ebenso wirkte er,

---

[1]) z. B. in der XI. Sitzung. Es kommt aber auch oft die Schreibweise „Colocensis" vor, vgl. Krit. Beitr., S. 216. — [2]) vgl. Hefele VII, S. 681 aus Hardouin. — [3]) vgl. Cecconi: Studj storici sul Concilio di Firenze, Bd. I, 1869, S. 33, vgl. Document Nr. XI. — [4]) Syropul II, 5. Cecconi, S. 14 und 34. — [5]) Sessio XVIII. — [6]) Syropul II, 5 und 14, vgl. Zhishman: die Unionsverhandlungen zwischen der orientalischen und der römischen Kirche seit dem 15. Jahrhundert; Wien 1858, S. 6 und 15; vergl. Cecconi, S. 14 und 33, der einen Geleitsbrief Martin's V. für Andreas anführt vom 10. Juni 1426; wahrscheinlich schickte er denselben nachträglich dem Legaten nach, der nicht bloß für Constantinopel, sondern auch ad nonnullas Graeciae partes Unionsaufträge erhalten hatte. — Uebrigens irrt Zhishman, wenn er, wohl verführt durch Syropul, schon zu Constanz von Andreas als vom Bischof von Rhodus redet.

wie schon erwähnt, beim Concil von Basel für die Union und spielte dann zu Florenz als einer der Wortführer der Lateiner eine Hauptrolle.

Erzbischof Andreas von Rhodus war daher bei seinem Bekehrungseifer gegenüber seinen früheren Glaubensgenossen und bei seiner großen Gelehrsamkeit wohl eine Persönlichkeit, geeignet, auf die der Florenzer Union nur widerwillig beigetretenen Orientalen einen so imposanten Eindruck zu machen, daß sie auch spätere Schreckbilder ihrer Phantasie oder wirkliche Unbilden, die sie von den Lateinern erlitten, in irgend eine Verbindung mit diesem ihnen so feindlichen und gefährlichen Manne zu bringen geneigt werden mochten. Es wäre nun aber interessant zu erfahren, ob des Weiteren eine Ideenassociation zur Hereinziehung der Johanniterritter in solche Sagenbildung nachweisbar sein möchte. Dafür würde es hauptsächlich darauf ankommen, zu ermitteln, ob Andreas als Bischof, resp. Erzbischof von Rhodus in irgend einem näheren Verhältnis zum Johanniterorden gestanden habe. Da er Dominicaner war, ist dies nicht anzunehmen; wohl pflegten aus der zweiten, der priesterlichen Classe der Mitglieder des Hospitaliterordens der Bischof und der Prior erwählt zu werden [1]; außerdem gab es aber dem Orden unterstellte Kirchen mit, wie es scheint, demselben nicht angehörigen Bischöfen, wie denn auch der Orden eigene Kleriker und Priester halten durfte, die außer dem Ordenscapitel nur dem Papste untergeben waren [2]. Darauf, daß Andreas zu den Johannitern in einem mehr äußerlichen Verhältnis gestanden haben möge, lassen auch die Aufträge schließen, welche Papst Eugen IV. ihm mehrfach ertheilte, wie der oben (S. 592) erwähnte vom 21. Mai 1432 [3], und die bald nach dem Florenzer Concil ihm zugewiesene Mission die Chaldäer und Maroniten auf Rhodus und Cypern für die Union zu gewinnen, was ihm, auf letzterer Insel wenigstens, auch gelang [4]. Daß Andreas aber auf den Rhodiser Orden auch einen gewissen Einfluß geübt, wenn auch nur im Auftrag des Papstes, beweist die ihm von Eugen IV. [5] am 23. Januar

[1] vgl. L'Art de vérifier les dates II, S. 105. Das ebenda angeführte Werk von Paulo Antonio Paoli (Dell' origine ed Instituto del sacro Militar Ordine di S. Giov. Battista Gerosolimitano, detto poi di Rodi, oggi di Malta, Roma 1781) ist mir nicht zur Hand.

[2] Gieseler, Kirchengeschichte II, 2, S. 376 f. — [3] Cecconi, Document X.

[4] Krit. Beitr., S. 216, vgl. 236. Raynaldus ann. 1441, Nr. 6.

[5] Krit. Beitr., S. 216, Anm. 1.

1443 gegebene Vollmacht, einen angesehenen, resp. adligen (nobilem) Mann in Rhodus, Namens Antonius Relure, zum Rhodiser Ritter zu ernennen wegen seines Eifers für den katholischen Glauben und die Union im Orient. Mag dem sein, wie ihm wolle, „Abt“ oder „Großmeister“ der Johanniter kann Andreas nicht gewesen sein[1]). Immerhin können aber die Russen, der thatsächlich bestehenden Verhältnisse unkundig, in naheliegender Verwechselung später gar leicht den streitbaren lateinischen Wortführer Erzbischof Andreas von Rhodus in den „Abt von Rhodus“ übersetzt und diesem nebst seiner bewaffneten Ritterschaar jenes durch keine sonstige Nachricht beglaubigte rohe und gewaltthätige Auftreten beim Concil zugeschrieben haben. Den Anlaß wiederum zur Anbringung dieser Fabel, deren letzte Quelle kaum wird zu ermitteln sein, an dieser Stelle mögen andere Sagen dargeboten haben, welche den Lateinern arge Gewaltthaten gegen die Unionsfeinde unter den Griechen, also namentlich gegen die Mönche auf dem Berge Athos, in die Schuhe schoben.

Dies führt uns auf diesen zweiten Punkt, der von unseren russischen Schriftstellern ebenfalls stark betont wird[2]). Daß sie diese Verwüstung der Athosklöster nicht selbst erfunden, sondern aus älteren, im Orient längst cursirenden Sagen entnommen haben, darauf bin ich aufmerksam gemacht worden durch die als Manuscript gedruckte Schrift des Herrn Wolfgang von Goethe, Enkels des Dichters: „Studien und Forschungen über das Leben und die Zeit des Cardinals Bessarion 1395—1472. Abhandlungen, Regesten und Collectaneen von Wolfgang von Goethe. I. Die Zeit des Concils von Florenz. Erstes Heft. 1871.“ Leider konnte ich von diesem fleißigen, obschon den reichen Stoff ohne übersichtliche Ordnung darbietenden Sammelwerk vor dem Erscheinen meiner Kritischen Beiträge (Spätherbst 1871) nur flüchtigen Gebrauch machen, da der gelehrte Herr Verfasser, trotz des in der Vorrede sich äußernden stolzen Bewußtseins, als Pionier der Wissenschaft dieser einen erheblichen Dienst geleistet zu haben, nicht zu bewegen gewesen war, mir für meine Forschungen auf demselben Gebiete sein gedrucktes „Manuscript“ zur Verfügung zu stellen. Nicht lange danach ward jedoch das Buch in einem antiquarischen Katalog angezeigt: ein Beleg dafür, daß das vom Herrn Verfasser durch die Schenkung seines Werkes bewiesene Vertrauen nicht bei allen begnadigten Empfängern gebührende Würdigung gefunden. Herr von Goethe hat also (S. 86 ff. a. a. O.)

[1]) vgl. Krit. Beitr., S. 210, Anm. — [2]) oben S. 584 ff.

nur ganz allgemeine Notizen über jene Verheerung der Athosklöster im Laufe des 14. oder 15. Jahrhunderts gefunden: Gaß (Zur Geschichte der Athosklöster, Gießen 1865), dessen Schrift mir nicht zugänglich war, scheint nicht näher auf diese Frage eingegangen zu sein; ebensowenig der Reisebericht des griechischen Arztes Johannes Komnenos aus dem Jahre 1701 (bei Montfaucon, Palaeographia Graeca, Parisiis 1708, p. 441. 482 f.); am ausführlichsten Fallmerayer in seinen „Fragmenten aus dem Orient", Band II, Stuttgart 1845, S. 40 ff. Dieser erwähnt das Vorhandensein einer Sage, wonach „der Papst von Alt-Rom, erbittert über die Hartnäckigkeit der Mönche in Verschmähung des lateinischen Dogma, in eigener Person mit einer gewaltigen Flotte an den Athos gekommen, um dieses Hauptquartier anatolischer Widersetzlichkeit mit Gewalt zu erobern und zu züchtigen. Die Großklöster, namentlich Batopedi und Laura, hätten aus Bequemlichkeit und Furcht für ihr weltliches Gut die Adoration wirklich geleistet", die meisten aber widerstanden und seien verwüstet worden. Fallmerayer bringt diese Sage mit weit früheren räuberischen Einfällen der Lateiner von Spanien und Sicilien her in Verbindung, etwa zwischen dem lateinischen Kaiserthum des 13. Jahrhunderts und der Eroberung Constantinopels 1453. Die Schuld an allem durch die Abendländer erduldeten Ungemach sei eben in dem religiös beschränkten Gesichtskreis der Byzantiner doch in letzter Beziehung auf den Summus Pontifex am Tiber zurückgefallen, so daß die Griechen sogar die türkische Herrschaft als eine Art Schutzmittel gegen derartige Verfolgungen betrachten konnten, und das um so mehr, als die Türken nur selten und vorübergehend (z. B. 1534) zu religiöser Bedrückung ihrer neuen Unterthanen sich verleiten ließen.

Diese letztere Bemerkung Fallmerayer's mag ihre vollkommene Richtigkeit haben, aber über den Anlaß zu jener Sage habe ich eine andere Vermuthung. Aus Hammer's Geschichte des Osmanischen Reiches, sowie aus meinen eigenen früheren Studien (Krit. Beitr. S. 208 ff.) habe ich den Eindruck gewonnen, daß die Kreuzzüge, welche mehrere Päpste des 15. Jahrhunderts gegen die Türken predigten und hier und da theilweise auch zur Ausführung brachten, wohl den geeignetsten Anknüpfungspunkt für die nähere sagenhafte Ausschmückung der jedenfalls allein vorliegenden einfachen Thatsache der Verwüstung des Athosberges durch abendländische Heerschaaren mögen dargeboten haben. Und zwar empfiehlt sich mir solche Vermuthung besonders dadurch, daß bei derselben auch für die Johan-

niter Platz geschaffen wird, von deren Betheiligung an dergleichen Raubzügen oder selbständiger Unternehmung ähnlicher Kriegsoperationen ich nirgends eine Nachricht habe auftreiben können (auch nicht bei Wedekind: Geschichte des ritterlichen St. Johanniterordens, Berlin 1853), so daß nur übrig bliebe, ihre Heranziehung von Seiten der russischen Chronisten durch irgend einen unbekannten Vorgang während der vielfachen und langwierigen Kämpfe der Rhodiser gegen die Türken zu erklären [1]). Allein es ist doch ein gar zu bezeichnendes Zusammentreffen, daß bereits Papst Eugen IV. 1444, also bald nach dem Abschluß der Union mit den Orientalen, den Türkenkrieg auf's Eifrigste betrieb und nicht bloß den von der Landseite her unternommenen, aber leider misglückten Angriff des Königs Ladislaus von Ungarn, der bei Varna geschlagen wurde und fiel, durch Absendung einer Flotte unter Cardinal Condolmeri nach dem Bosporus, freilich ohne Erfolg, unterstützte, sondern auch eine andere Flotte unter dem Patriarchen Markus von Alexandria den durch den Sultan von Aegypten neuerdings bedrohten Johannitern auf Rhodus zu Hülfe sandte [2]). Und noch 1445 ordnete Eugen IV. Geldsammlungen zu Gunsten der Rhodiser an, obschon diese sich wohl bereits selbst aus der Gefahr befreit hatten. In einer gewissen Verbindung mit diesem, wenn man so sagen darf, Kreuzzuge Eugen's IV. stehen die Johanniter also allerdings, ganz abgesehen davon, daß ja ihr ganzer Ordenszweck in der fortwährenden Bekämpfung der Ungläubigen beruhte. Und das ganze 15. Jahrhundert hindurch ward ihnen bei der stetigen Verbreitung der türkischen Herrschaft gen Westen bis zur Eroberung von Rhodus durch Soliman 1522 diese ihre Aufgabe häufig und nachdrücklich genug zu Gemüthe geführt, mögen sie nun an den von Nikolaus V., der im Mai 1453, leider zu spät, dem bedrängten Constantinopel eine Flotte zu Hülfe sandte [3]), Calixt III., der ebenfalls eine Flotte in die griechischen Gewässer schickte [4]), Pius II., Sixtus IV., dessen Galeeren 1472 und 1473 wirklich 25 Türken und 12 Kameele erbeuteten, versuchten Kreuzfahrten, irgend welchen unmittelbaren Antheil genommen haben, oder nicht.

Bei diesen zahllosen Kämpfen der Lateiner, zu denen die Rhodiser Ritter in erster Linie mit gehören, — auch ihr Abzeichen, das

---

[1]) vergl. etwa Hammer a. a. O., Bd. I, S. 512 f., 563 ff. der 2. Auflage von 1834. — [2]) Krit. Beitr., S. 208—210, vgl. Raynald ann. 1445, Nr. 18.

[3]) Raynald ann. 1453, Nr. 2. — [4]) Voigt: Enea Silvio Piccolomini (Pius II.) und sein Zeitalter, II., S. 177.

weiße Kreuz, mag dazu beigetragen haben, daß die Griechen ihnen eine hervorragende Rolle bei den „Kreuzzügen“ auch des 15. Jahrhunderts zuschrieben —, findet sich denn für eine Verheerung des Athosberges und seiner Klöster Raum genug; und mit Recht bemerkt Fallmerayer, wie erwähnt, daß die erregte Einbildungskraft der Griechen nur zu leicht solchen Frevel den verhaßten Abendländern als einen Racheact für die Verachtung der Union zur Last legen konnte. Daß Kurbski davon als von einer frischen, allen Macedoniern bekannten, „bis jetzt“ (?) in Aller Ohren tönenden Kunde redet, kann dagegen keinen Einwand begründen, weil die Ausdrucksweise sehr unbestimmt ist, und weil in der That jene Sage zu Kurbski's Zeit noch in weiten Kreisen in Umlauf sich muß befunden haben.

Also: Florentiner Concil; — dabei Andreas von Rhodus hervorragender Vorkämpfer für die Union; — derselbe ebenso nachher auf Rhodus und Cypern thätig; — 1444 eine Flotte von Eugen IV. nach dem Bosporus und nach Rhodus gesandt; — später während des 15. Jahrhunderts ähnliche abendländische „Kreuzfahrten“ nach dem Orient; — zu denselben die Rhodiser Ritter in mannichfacher Beziehung; — im Gefolge davon und der immerwährenden Türkenkriege vielfache Räubereien und Verheerungen namentlich der Küstenstriche Griechenlands und Kleinasiens; — darunter eine Verwüstung des von frommen, an der griechischen Orthodoxie streng festhaltenden, die Union entschieden zurückweisenden Mönchen bewohnten Berges Athos: — das mag etwa die Ideenverknüpfung gewesen sein, welcher die von den russischen Polemikern des 16. Jahrhunderts gegen die damaligen Unionisten mit sichtlichem Behagen ausgebeutete Fabel vom „Abt von Rhodus“ ihren Ursprung in letzter Beziehung mag zu verdanken haben.

Von Erfindung, absichtlicher Täuschung, Lüge kann hier nicht die Rede sein, sondern nur von einer bona fide stattgefundenen Verwerthung sagenhafter Kunde, die thatsächlicher Grundlagen nicht gänzlich ermangelt, aber auf völlig falscher Combination derselben beruht. Ob es mir gelungen ist, diese Sagenbildung einigermaßen richtig zu erklären, ihre Genesis in wahrscheinlicher Weise darzustellen: — das mögen Andere entscheiden, und ich werde jedem dankbar sein, der mir bei meinem Versuche einen Irrthum oder Lücken nachzuweisen oder überhaupt mehr Licht in die hier waltende Dämmerung zu bringen vermöchte. Allein das wenigstens hoffe ich erreicht zu haben, an einem

an sich nicht uninteressanten Beispiel im Allgemeinen zu zeigen, wie aus der Verknüpfung mehr oder weniger weit aus einander liegender Thatsachen sagenhafte Gebilde entstehen können, die allmählich mit einer bestimmten, festen Gestalt sich umkleiden, dann plötzlich als „Geschichte“ auftreten und von unkritischen oder durch polemische Tendenzen verblendeten Schriftstellern ohne Bedenken als historische Beweismittel gegen die gegnerischen Aufstellungen verwendet werden.

Daß dies im 16. Jahrhundert von Seiten der Russen mit der Sage vom „Abt von Rhodus“ in so ausgedehntem Maße geschah, kann nicht Wunder nehmen, wenn man den noch so unentwickelten Zustand der russischen Literatur und Gelehrsamkeit jener Zeit, sowie die Leidenschaftlichkeit, mit der der Unions-Kampf sowohl von orthodoxer, als von jesuitischer Seite geführt wurde, in Betracht zieht. Für beides liefern die hier besprochenen Schriften hinreichende Belege. Dabei muß man jedoch zugestehen, daß ihr theologischer Gehalt bedeutender ist, als ihr historischer Werth, und daß namentlich die „Apokrisis“ und die „Entgegnung an Bischof Potei“ selbst für die heutige Polemik gegen den Romanismus manch brauchbares Material liefern. — Mag aber auch vieles in ihnen veraltet sein, die Grundgesinnung, von der ihre Verfasser getragen werden, ist noch heute die der weitaus überwiegenden Mehrzahl des dem griechischen Bekenntnisse mit unentwegter Treue anhangenden russischen Volkes. Und wie die besprochenen Schriften nicht bloß gegen das Papstthum, sondern überhaupt gegen die von der Ostkirche getrennte Kirche des Abendlandes zu Felde ziehen: so ist auch heute noch die russische Kirche jedweder Union mit derselben durchaus abgeneigt. Döllinger und Genossen würden sich davon wohl bald überzeugen, wenn sie in die theologische Literatur Rußlands tiefer eindringen könnten und wenn sie nicht mit einzelnen „Freunden geistlicher Aufklärung“ und gelehrten Delegirten des Constantinopolitanischen Patriarchen, sondern mit wirklichen Vertretern der rechtgläubigen Kirche über Wiedervereinigung verhandeln wollten.

Der Ablaß

nach seiner Entstehung und dogmatischen Ausbildung in der katholischen Theologie des sechszehnten Jahrhunderts.

Dargestellt

von **Emil Niese**, Pastor adj. zu Seelent in Holstein.

Es ist ein unbestreitbarer, aber auch wohl unbestrittener Grundsatz, daß die Wissenschaft sich nach dem jedesmaligen Charakter der Zeit verschieden zu gestalten habe. Denn ebenso gewiß wie die Wissenschaft sich nicht zur dienenden Magd ephemerer Zeitideen und Zeittendenzen erniedrigen darf, ebenso gewiß darf sie sich nicht verschließen den Gedanken und Bewegungen, welche die jedesmalige Gegenwart beherrschen. Neben der knechtischen, unselbständigen Zeitgemäßheit giebt es auch eine wahrhaft edle; und diese soll die Wissenschaft sich aneignen. Denn nur so vermag sie ihre ernste Aufgabe zu erfüllen, die geistigen Strömungen in stiller, langsamer, aber sicherer Arbeit in das rechte Bett zu leiten. Im anderen Fall braust der Zeitgeist führerlos dahin. Unmöglich aber ist es, dem dahinstürmenden Wagen in die Speichen zu greifen. Der donnernde Gang der Geschichte geht dann über die Wissenschaft hin und zertreten wird ihre friedliche Arbeit.

Nichts uber beherrscht — die sociale Frage etwa ausgenommen — die Interessen der Gegenwart in dem Maße wie der Kampf, den der protestantische Staat mit der katholischen Hierarchie ausficht. Da erwächst denn der protestantischen Wissenschaft unserer Tage, zumal der dazu besonders berufenen historisch-theologischen Disciplin, die Aufgabe, ihrem Bundesgenossen, dem Staate, die rechten Waffen zu diesem Kampfe zu leihen, der nicht mit den Mitteln roher Gewalt, sondern mit dem Schwerte des Geistes ausgefochten werden muß. Sie hat nach den dem Auge nicht sofort sichtbaren Wurzeln der sich stets erneuernden Kraft dieser katholischen Hierarchie zu forschen, die sich stets wieder entwindende Proteus-Gestalt des Gegners zu fassen und ihm das unkenntlich machende Visir zu lüften. Denn nur mit

einem unsichtbaren Gegner kämpft sich schlecht und nur vor dem, was man erkannt hat, fürchtet man sich nicht mehr.

Woher hat denn die katholische Kirche ihre imponirende, kraftvoll in sich geschlossene Energie? was ist das für ein Zauber, der die Massen bannt unter die Aegide des Nachfolgers Petri, so daß selbst Emile de Laveleye der Befürchtung Ausdruck giebt, daß alle Anstrengungen, das Volk wirklich von der Herrschaft der römischen Curie zu befreien, vergeblich sein würden? wie kommt es, daß selbst hochgebildete Männer und kluge Priester in ungetrübter Einhelligkeit den fast antichristlichen Ausschreitungen des Greises auf St. Peters Stuhl zujauchzen und in unserem auf seine Erleuchtung so stolzen Jahrhundert das grandioseste Opfer des Intellects bringen?

Nur ein umfassendes Studium der Geschichte und der Völkerpsychologie vermöchte auf alle diese Fragen die befriedigende Antwort zu geben, aber zum größten Theil erklärt sich jene energische Geschlossenheit der katholischen Kirche aus der Institution des Beichtstuhles. Vermöge des mit dämonischem Scharfsinn ausgebildeten Beichtwesens, das die Kunst vieler Jahrhunderte zu einem viele Nationen überspannenden, unzerreißbaren Netze gewoben hat, ist die römische Hierarchie die Beherrscherin der Gewissen und hat sich so eine Herrschaft gegründet, wie sie trotz aller Organisation und militärischer Disciplin eine weltliche Macht nie erlangt.

So würde sich denn in der Gegenwart schwerlich ein Object wissenschaftlichen Forschens finden lassen, dem so sehr ein allseitiges Interesse entgegenkommt, als das Beichtwesen der römischen Kirche und was mit demselben zusammenhängt. Ich muß darauf verzichten, vom protestantischen Standort aus das Beichtwesen aller Jahrhunderte zu durchschreiten, die Entwickelungsstadien zu verfolgen, die das Beichtinstitut bis zu seiner endgültigen Ausbildung durchlaufen hat. Es möge genügen, ein einzelnes Moment am Beichtwesen in's Auge zu fassen, welches für das ganze Institut charakteristisch ist, um hieran ein Urtheil zu gewinnen, wie es mit den Stützen der katholischen Macht bestellt sei. Dann wird auch das Einzelne sein Schlaglicht zurückwerfen auf das Ganze.

Ein solcher charakteristischer Ausfluß des Beichtwesens ist der Ablaß, welchen zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen um so näher liegt, als noch vor Kurzem der greise Pontifex die Gläubigen in die heilige Roma rief, daß sie dort Ablaß empfingen für ihre Seelen.

Wenn wir aber die Jahrhunderte durchwandern und auf das Ablaßwesen ansehen, so wird uns keins der Betrachtung würdiger erscheinen als das sechszehnte. Dem Protestanten, wenn er das Wort „Ablaß“ vernimmt, pocht kühner und froher das Herz. Denn der Ablaßmisbrauch des 16. Jahrhunderts wurde der directe Anlaß zur Reformation und entflammte den kühnen Wittenberger Mönch, dessen Namen zu tragen unsere Kirche sich rühmt, zu dem Widerspruche gegen die päpstliche Hierarchie, deren hartes Joch er bis dahin widerspruchslos getragen. Aber nicht nur der historische Gesichtspunkt legt es uns nahe, falls wir einmal den Ablaß in's Auge gefaßt haben, uns ihm in der Ausgestaltung zuzuwenden, in welcher er den Reformatoren entgegentrat; auch andere einer mehr aprioristischen Betrachtung entlehnte Erwägungen weisen uns dem Ablaß in dieser Periode zu. Gleichwie auf dunklem Hintergrunde am klarsten und anschaulichsten die Farbenschattirungen hervortreten, so wird auch in dem Gebiete des Intellectuellen erst durch die Negation die Position völlig klar gestellt. Besonders gilt dies im Gebiete der Dogmatik. Erst unter den mannigfaltigen Gegensätzen der Häresie und Heterodoxie konnte sich die christliche Dogmatik zur Allseitigkeit und Folgerichtigkeit ausbilden und nach allen Seiten die Consequenzen ihrer Grundgedanken ziehen. So läßt denn auch der starrste und eigensinnigste Katholicismus der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts wenigstens das Verdienst, daß sie die katholische Kirche zur klaren Besinnung über ihre eignen Lehren geführt hat, daß sie Veranlassung gegeben, die Lehrsubstanz der einzelnen Dogmen genauer und präciser zu formuliren und fester zu begründen. Daher wird denn keine Zeit uns einen sichereren und wahrheitsgetreueren Einblick in das katholische Dogma gewähren als gerade die Periode, wo aus gemeinsamem Lebensgrunde eine Richtung sich losriß, als mit der Reformation die bis dahin stetige und ungestörte Fortentwickelung des Dogma's gewaltsam unterbrochen wurde und der römischen Lehre eine mit allen Waffen der Wissenschaft und mit dem wahren evangelischen Geiste ausgerüstete Polemik entgegentrat.

Solche Erwägungen haben mich darauf geführt, im Folgenden den Versuch einer Darstellung der Lehre vom Ablaß in der katholischen Dogmatik des 16. Jahrhunderts bis zum Abschluß des Dogma's im Tridentinum zu machen. Um es indeß nicht nur zu einer historischen Kenntnis, sondern, wenn auch nur annäherungsweise, zu einer Erkenntnis des Ablasses im 16. Jahrhundert zu bringen, muß

man sich zuvor über die Entstehung des Ablasses selbst und über den Zusammenhang klar geworden sein, in welchem das 16. Jahrhundert mit der Anschauung früherer Jahrhunderte über diesen Punkt steht.

Daher schicken wir unserer Darstellung der Ablaßtheorie des 16. Jahrhunderts eine geschichtliche Uebersicht über die Genesis und seitherige Entwickelung des Ablasses voraus.

Erster Theil: **Geschichtliche Uebersicht über die Genesis und Entwickelung des Ablasses bis zum 16. Jahrhundert.**

Wollte die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte ihren Beruf bewahren, wollte sie, mitten hineingestellt in die Fäulnis der antiken Welt, das in die Finsternis rings umher hinausleuchtende Licht bleiben: so mußte es ihr eine ernste und peinlich zu übende Sorge sein sich in keinem Punkte zu ethnisiren, eine scharfe Grenze gegen die sie umgebende, verderbte und verderbende Welt aufzurichten. Gleichwie sie daher ihre Pforten nicht zu weit machen, nicht ungeprüft aufnehmen durfte, wer ihr sich nahte: so konnte sie auch nicht den groben öffentlichen Sünder in ihrer Gemeinschaft dulden, konnte den nicht einen Bruder nennen, der durch schweres Sündigen das Band mit Christo factisch gelöst zu haben schien. Wohl durfte sie dem Wiederkehrenden die Rehabilitirung nicht versagen: aber, ehe sie ihn wieder aufnehmen konnte in den Gemeindekreis, mußte sie eine Bürgschaft für den Ernst seiner Reue haben. Der schwere Sünder war gleichsam wieder zurückgesunken in's Heidenthum und hatte, wollte er wiederum an der christlichen Gemeinschaft Theil nehmen, eine dem Stufengange des Katechumenats analoge Reihenfolge schwerster Pönitenzen zu durchlaufen. Die Strenge des Bußactes konnte aber gemildert werden: den Gemeinden und den Bischöfen stand das Recht zu, die Bußzeit abzukürzen, so bald sie sich von dem Ernst und der Wahrhaftigkeit der Reue überzeugt hatten. Auch bei Krankheit pflegte man die Schärfe der Disciplin zu mildern und in articulo mortis wurde nie die Reconciliation versagt. In Zeiten strenger Verfolgung maßten sich auch wohl diejenigen Männer, welche im Strahlenglanze einer Confessorenkrone dastanden und sich in der Gemeinde eine singuläre Heroenstellung errungen hatten, das Recht an, durch ihr empfehlendes Eintreten die Schwere der Ordnung bei Büßenden zu lindern. Indeß ward hierdurch die kirchliche Ordnung in Frage gestellt und bald mußten sich die Bischöfe den Ertheilern der libelli pacis entgegenstellen.

Object dieser altkirchlichen Bußdisciplin waren nur die sehr schweren, mit dem Christsein absolut unverträglichen Sünden: Mord, Ehebruch, Götzendienst, und zwar auch diese nur, wenn sie öffentliches Aergernis gegeben hatten. Die heimlich gebliebenen, wenn auch noch so schweren Sünden lagen außerhalb der pönitentialen Sphäre; der Sünder hatte sie allein mit seinem Gott auszumachen. Aber auch für öffentliche Sünden ist die Buße freiwillig, nur ist der Sünder bei Verweigerung derselben eo ipso aus der christlichen Gemeinschaft herausgetreten. Das Subject der Kirchenzucht war ursprünglich die vom Bischof geleitete Gemeinde. Indeß, seitdem die Bischöfe als die Träger des christokratischen Gedankens erschienen, concentrirte sich auch die Befugnis zur Unterstellung unter die Kirchenbuße und zur Milderung derselben immer einseitiger auf die Kirchenregenten. Aber lange noch darf der Bischof nicht nach eignem Ermessen die Pönitenz bestimmen; er muß seine Presbyter zu Rathe ziehen und nur auf Grund eines formell gerichtlichen Verfahrens durften die Auflegungen geschehen. Diese Ausgestaltung des Bußwesens zu einem gerichtlichen Verfahren fixirte sich immer mehr, je freundlicher sich das Verhältnis von Staat und Kirche gestaltete, je mehr die erstarkte Kirche aus ihrer Insichgeschlossenheit heraustrat und auch die staatliche Sphäre mit ihrem Geiste zu durchdringen strebte, je einträchtiger daher beide ihre Angelegenheiten ordneten.

Seit den Tagen Leo's des Großen bahnt sich aber eine ganz andere Auffassung des Bußwesens an. Während früher mit der Reconciliation, weil sie gleichbedeutend war mit der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, nur die Möglichkeit der göttlichen Sündenvergebung gegeben war, war man jetzt auf dem besten Wege, beide schlechthin zu identificiren. Mit dieser veränderten Anschauung von der Bußhandlung hing nothwendig auf der einen Seite eine stets fortschreitende Erweiterung des Bußwesens und auf der anderen Seite eine erhöhte Werthschätzung der Bußhandlung zusammen. Denn sobald die göttliche Vergebung einer Sünde in enge Verbindung mit, ja in Abhängigkeit von der kirchlichen Absolution gesetzt wurde, mußte das Gebiet der zu beichtenden und zu büßenden Sünden nothwendig an Ausdehnung gewinnen. Seit Leo d. Gr. wurden nicht mehr die schweren öffentlichen Sünden allein gebüßt, sondern auch die leichten täglichen Sünden, welche die ältere Kirche dem individuellen Gewissen überlassen hatte. Es wird empfohlen, auch die heimlichen schweren

Sünden zu beichten [1]). Aber die Büßung hierfür bleibt heimlich und bei schwerer Strafe ist der Beichtvater verpflichtet, das Beichtsiegel zu bewahren. Eine gesteigerte Werthschätzung der Bußhandlung aber liegt in der im pelagianischen Zuge der Zeit liegenden Ansicht von der Nothwendigkeit der Bußwerke zur Sündenvergebung, welcher sich selbst der aller Werkgerechtigkeit abholde Augustinus nicht ganz verschließen kann (Serm. 351. de Poenitentia 1. § 2 ff.) Jene die Satisfaction verdienenden Bußwerke werden aber zugleich immer mehr als von ethischen Bedingungen losgelöste opera operata gefaßt, so daß die Satisfaction sogar stellvertretend von heiligeren Männern, deren Freundschaft wir durch Almosen erwerben, geleistet werden kann. Freilich hatte Augustin noch für die Möglichkeit der stellvertretenden Genugthuung die Bedingung geltend gemacht, daß der der Kirchenbuße Verfallene selbst ernstlich nach allen Kräften bemüht sei, seinerseits die auferlegte Büßung zu leisten (Kliefoth a. a. O. S. 101), aber eine laxere Zeit mußte über diese Cautel bald hinausschreiten. So erscheint denn auch schon bei Gregor dem Großen das durch das gute Werk erzeugte Verdienst und die sittliche Qualität so abtrennbar vom Subjecte, daß die Satisfactionen auch den in den zeitlichen Strafen des Fegfeuers schmachtenden Seelen mitgetheilt werden können [2]).

Die so ausgestattete Bußdisciplin lag ausschließlich in der Hand des Klerus: die Mitwirkung der Gemeinde bei derselben hörte gänzlich auf.

Weitere Schritte aber zur Depravation des urkirchlichen Bußwesens zu thun, war gerade der germanisch-christlichen Welt vorbehalten, obgleich hier die Kirche in einer sonst nirgends erreichten Weise das alle Lebenssphären durchwaltende und beherrschende Princip geworden war.

Schon bei den Kelten jenes großbritannisch-irischen Insellandes, welches in den Stürmen der Völkerwanderung eine verhältnismäßig ruhige Stätte für die Missionsarbeit des Christenthums geboten hatte,

---

[1]) vgl. Kliefoth: Liturgische Abhandlungen, 2. Bd., Beichte und Absolution. Schwerin 1856, S. 116 f., besonders aber Steitz, das römische Bußsacrament. Frankfurt 1854, und dessen Abhandlung über die Bußdisciplin der morgenländischen Kirche in diesen Jahrbüchern, 1863, S. 91 ff.

[2]) Dial. II. 36: Tantam ecclesiae suae Christus largitus est virtutem, ut etiam qui in hac carne vivunt, jam carne solutos absolvere valeant quos vivos ligaverunt.

eigt sich eine eigenthümliche Verbindung des Kirchlichen und Staat- ichen. Der christliche Priester ist in die Stellung und die Rechte er alten heidnischen Religionsdiener eingetreten. Aus dem Beicht- ater der römischen Kirche ist ein Richter geworden und die weltliche Strafe ist als suborbinirtes Moment in das durch die Hand der Kirche vollzogene Disciplinarverfahren eingegliedert [1]).

Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß Spuren einer ähn- ichen Anlehnung an nationale Grundlagen sich auch in der einheit- ichen Kirche, welche aus der Verschmelzung der irisch-britischen Kirche zu der römischen ihrer angelsächsischen Herren entstand, werden nachweisen lassen; es ist dies um so wahrscheinlicher, als der Katholi- cismus in der angelsächsischen Mission von Anfang an in hohem Grade den Character der Accommodation trägt. Und in der That klingt durch jenes Beichtbuch, welches, wenn es auch mit Unrecht

---

[1]) Eine Anlehnung an das nationale Rechtsverfahren zeigt sich z. B. darin, wenn die Bestimmung einer irischen Synode des 5. Jahrhunderts (Sanguis episcopi vel excelsi principis vel scribae qui ad terram effunditur, si colirio indiguerit eum qui effuderit sapientes crucifigi judicant vel VII ancillas reddat) von Patricius dahin modificirt wird: Omnis qui ausus fuerit ea quae sunt regis vel episcopi aut scribae furari aut rapere aut aliquod in eos committere, parvipendens dispicere, VII ancillarum pretium reddat aut VII annis poeniteat cum episcopo vel scriba (Wasserschleben: die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851, S. 140 f.). An einem anderen Orte wird weltliche und kirchliche Strafe mit einander verbunden: Si laicus clericum ferierit et dictis manum redimat et ad poenitentiam veniat (Wasserschleben a. a. O. S. 135, f., S. 142). Daß aber das kirchliche Moment vor dem weltlichen prävalirt, geht deutlich aus einer Stelle hervor, die Wasserschleben in der Einleitung zu seinem verdienstlichen Werke (S. 9) anführt: Qui autem cum virgine vel vidua necdum desponsata peccaverit. dotem det parentibus ejus et anno uno poeniteat. Si non habuerit dotem, III annos poeniteat. Dafür ist denn aber auch die nationale Composition zu einer religiös-sittlichen Pflicht gestempelt. So heißt es in einem Pönitenziale des Vinniaus (um 450) bei Wasserschleben a. a. O. S. 113: Si quis clericus homicidium fecerit et occiderit proximum suum et mortuus fuerit, X annis extorem fieri oportet et agat poenitentiam VII annorum in alio orbe et tribus ex ipsis cum pane et aqua per mensuram poeniteat et tribus XLmis jejunet cum pane et aqua per mensuram et IV se abstineat a vino et carnibus et sic impletis X annis, si bene egerit et comprobatus fuerit testimonio abbatis vel sacerdotis, qui cummissus fuerat, recipiatur in patria sua et satisfaciat amicis ejus quem occiderat et vicem pietatis et obedientiae reddat patri aut matri ejus, si adhuc in corpore sunt, et dicat: Ecce ego pro filio vestro quaecumque dixeritis mihi faciam. Si autem non satis egerit, non recipiatur in eternum.



sich geladen beizulegen (compositio)[1]. Solches geschah nach der rein äußerlichen und juristischen Auffassung des Vergehens durch Zahlung des Wehrgeldes, welches übrigens keineswegs nur Schadenersatz war, sondern Strafe (Waitz, das alte Recht der salischen Franken, S. 187), und ferner in der Erlegung des fredum d. h. des Friedensgeldes an die Vertreter staatlicher Ordnung, den König oder seine Beamten. Hatte nun die Kirche die weltliche Strafe mit den von ihr auferlegten Pönitenzen unter einerlei Gesichtspunkt gestellt, so mußte sie es sich gefallen lassen, daß die Werthschätzung von den weltlichen Strafen auf die kirchlichen übertragen wurde. Das germanische Strafverfahren war ein Loskauf gewesen: um das nach dem jus talionis verfallene Leben zu lösen, zahlte z. B. der Mörder mehrere Ochsen oder ihren Geldwerth als „Buoze". So erschien denn auch die Kirchenstrafe, welche man auch mit demselben Namen „Buße" benannte, als ein Friedensgeld, das man der Kirche zahlte, nur daß das Zahlungsmittel ein dem Wesen der Kirche mehr entsprechendes wurde: als solches erscheint bei den Angelsachsen hauptsächlich das Fasten, so daß jejunare mit poenitere in den alten Pönitenzialbüchern völlig identificirt wird. Es konnte aber Fälle geben, in denen die Auflegung von Fastenstrafen nicht thunlich war. Es mußte nämlich bei der Ausdehnung des Beichtwesens und der Verpflichtung zum Büßen auch auf die läßlichen Sünden eine Häufung der Pönitenzen eintreten, welche ihre Durchführung unmöglich machte. Da erschien es nicht unbillig, daß nach Analogie des nationalen Rechtes ein Aequivalent zugelassen wurde, das für die Kirchenbußen eintrat. Zunächst wurde es Kranken erlaubt, die Fastenstrafe durch Zahlung einer Geldsumme von sich abzuwälzen. De aegris quoque pretium viri vel ancillae pro anno vel dimidium omnium quae possidet dare [Theodorus laudavit], vgl. Wasserschleben a. a. O. S. 191. Bald wird auch Gesunden die Ablösung einzelner Tage, Monate und Jahre für Geld gestattet (Morinus a. a. O. S. 738) und es endlich der freien Wahl des Einzelnen freigestellt, ob er Buße leisten oder statt dessen Geld zahlen will (Wasserschleben a. a. O. S. 139). Diese Geldzahlungen wurden Redemtionen* genannt, gleichwie im nationalen Recht das redimere animam als Resultat der Zahlung des Strafgeldes angesehen worden war. — Doch nicht nur durch Geld, auch durch Forcirung der Kirchenbuße ließen sich

---

[1] vgl. Waitz a. a. O., I., S. 194. 195.

langjährige Strafen in kurze wandeln. Durch solche Forcirung der Buße, welche sich seit dem 11. Jahrhundert nachweisen läßt, konnte es kommen, daß man Bußübungen auf sich nahm, welche sich in den engen Rahmen des irdischen Lebens nicht mehr fügen wollten. So legte der strenge Cardinal Petrus Damiani dem Erzbischof Guido von Mailand eine Bußzeit von 100 Jahren auf: Centum itaque annorum poenitentiam tibi indidi; aber troſtreich heißt es dann weiter: redemptionemque ejus taxatam per unumquemque annum pecuniae quantitate praefixi (Gieseler, Kirchengeschichte II. 1, S. 338). Der heilige Dominicus aber erfüllte eine 100jährige Buße in sechs Tagen (Morinus, a. a. O. S. 764).

Indem zu diesem Redemtionenwesen die schrankenlose Durchführung der Idee der Stellvertretung hinzutrat, erreicht das Bußwesen den Culminationspunkt seiner Depravation. Schon in den angelsächsischen Pönitenzialbüchern wird es von dem subjectiven Belieben abhängig gemacht, ob man die auferlegte Buße selbst leisten oder durch Andere stellvertretend vollenden lassen will. Beda sagt (Wasserschleben, a. a. O. S. 230): Et qui hoc implere aut non vult aut non potest et reliqua quae in poenitentiale scriptum est, et qui in psalmis hoc quod superius diximus implere non potest, elegat justum, qui pro illo impleat et de suo precio et labore hoc redemat. Hiermit stimmt fast wörtlich das aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts stammende Pönitenziale des Kummean, welches auf angelsächsischer Grundlage ruht: Et qui psalmos non novit et jejunare non potest, elegat justum qui pro illo hoc impleat et de suo precio et labore hoc redimat. Dem Reichen geben die Bußcanones Anweisung, wie er eine vieljährige Buße mühelos vollenden könne, wie er sich bequem seiner Buße dadurch entledigen möge, daß er Andere (für Geld!) Theil nehmen lasse an seiner Buße. Ja, so sehr ist das sittliche Bewußtsein gesunken, daß die Bußordnung König Eadgar's die Anweisung für die Reichen zur Ablösung ihrer Strafen mit folgenden naiv-rohen Worten schließt (bei Wasserschleben, a. a. O. S. 51): Haec est potentis viri et amicorum divitis poenitentiae allevatio. Sed non datur pauperibus sic procedere, sed debet in se ipso id requirere diligentius. Et hoc est etiam aequissimum, ut quilibet propria sua delicta diligenti correctione ulsciscatur in se ipso. Scriptum est enim: quia unusquisque onus suum portabit. Die Stimmen gegen dieses veräußerlichende, dem Reichen das Nadelöhr zum bequemen Himmelsthor erweiternde System, dessen

Corruption immer rapidere Fortschritte machte (Morinus, a. a. O. S. 758 ff.), verhallten ungehört (vgl. die Klagen der Synode zu Cloveshoe bei Morinus, a. a. O. S. 760. Gieseler, a. a. O. II. 1, S. 167). Die Kirche aber bereicherte sich bei so schmählichem Handel ganz außerordentlich (Gieseler, a. a. O. II. 1, S. 336).

Alle Misbräuche aber, welche sich am Bußwesen der mittelalterlichen Kirche herausgebildet haben, fassen sich zusammen in einer Institution, welche darum so ungemein interessant ist, weil sich in ihr das Wesen des mittelalterlichen Geistes, dicht neben das Heilige die frivole Carricatur desselben und die derbe Burleske zu setzen, auf eine so frappante Weise offenbart. Ich meine die seit dem 11. Jahrhundert aufkommende Institution des Ablasses oder der Indulgenzen. Während nämlich die Kirchenväter indulgentia und remissio durchaus synonym faßten, hatte sich jetzt für indulgentia eine ganz eigenthümliche Bedeutung herausgebildet, die, an das übliche Redemtionenwesen anknüpfend, eine specielle Seite an der Vergebung betonte. Indulgenz nannte man weder die Umwandlung einer Kirchenstrafe in eine andere (Composition), noch die durch feste Gesetze geregelte Loskaufung einer verwirkten Kirchenstrafe um Geld (Redemtion), sondern den vom Kirchenfürsten an eine besondere kirchliche Leistung geknüpften Straf- oder Sündenerlaß [1]). Indulgenzen sind also nicht ohne Weiteres mit den Redemtionen und Compositionen zu identificiren, obschon sie im Wesensgrunde übereinstimmen. Ablaß ist Redemtion: durch eine für einen bestimmten kirchlichen Zweck geschehende Leistung wird die kirchliche Pönitenz total oder partiell aufgehoben. Ablaß ist Composition: die eine Kirchenstrafe tritt für eine andere vertragsweise ein, wenn z. B. ein an besonders geweihter Stätte gesprochenes Gebet einer langen Büßung äquivalent erachtet wird. Ablaß beruht endlich auch auf stellvertretender Genugthuung: denn das Kloster, zu dessen Nutzen eine Spende geschieht, die Gesammtkirche, in deren Interesse ein Kriegszug unternommen wird, tritt für den sittlichen Defect der Subjecte jener Leistung ein. Letzterer Gedanke aber war dem germanischen Bewußtsein um so weniger befremdlich, als auch die alten Volksrechte

[1]) Schon Benedictus IX., jener unwürdige Papst, verlieh für eine unbedeutende kirchliche Leistung völlige Sündenvergebung. Jeder, der die neu eingeweihte Kirche zu St. Victor in Marseille besuche: omnium criminum squaloribus absolutus libere ad propria laetus redeat, eo scilicet tenore, ut transacta peccata sacerdotibus confiteatur et de reliquo emendetur. (Gieseler, a. a. O. II. 1, S. 337).

schon von einer solidarischen Verknüpfung der zu einer verantwortlichen juristischen Person geeinigten Verwandtschaft ausgegangen waren.

Zur vollen Ausbildung gelangte das Indulgenzwesen in der Periode der Kreuzzüge. Ein Zug in's heilige Land, so vortheilhaft für die Kirche und für die Unternehmer, so voll von Mühen und Gefahren, schien nicht nur die Kirchenstrafen zu tilgen, sondern auch der vollen Sündenvergebung würdig zu machen. Daher ward von Anbeginn an allen Kreuzfahrern völlige Vergebung der Sünden verheißen ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit. Aber es schien Unrecht, was den Kräftigen leicht zugänglich war, denen zu versagen, die Alter und Schwäche an den heimathlichen Heerd fesselten. Da ward denn bald auch denen, die zwar nicht selbst mitzogen, aber durch Geldbeiträge das heilige Unternehmen förderten (manus adjutrices praebere), jener Ablaß zugänglich gemacht. Und auch als die Begeisterung für die Kreuzzüge erlosch, entzog man den Gläubigen jenen Segen nicht. Was früher für eine Kriegsfahrt wider die Feinde des Kreuzes bewilligt wurde, war jetzt durch eine Pilgerreise nach der ewigen Stadt zu erwerben. Nicht lange, so war auch dieser Ablaß im eignen Lande zu haben. In seinem heimischen Dorfe kaufte der Deutsche völligen Ablaß von beredten Mönchen, die vom Lande jenseits der Alpen kamen: daher denn ernste Männer klagten, daß Rom für Geld Sünden vergebe (Gieseler II. 2, S. 509 ff.).

Diese ungemeine Abschwächung der Bußdisciplin war um so bedenklicher, als ihr eine maßlose Ueberspannung des Priesterbegriffes zur Seite ging. Bei der Vergebung der Sünden hatte nicht mehr der göttliche, sondern der menschliche Factor die Präponderanz; nicht die menschliche Vergebung wurde an die göttliche geknüpft, sondern die göttliche von der menschlichen abhängig gemacht. Gratian hatte freilich auch ohne Beichte die Möglichkeit einer Vergebung zugegeben (II. c. 33. qu. 3. dist. 3), aber schon Thomas läßt die vergebende Thätigkeit Gottes nur im Bußsacrament thätig werden (Summa Suppl. P. III. qu. 18. art. 1). Um aber der hiermit ausgesprochenen Identification der menschlichen und göttlichen Sündenvergebung und der schlechthinigen Unfehlbarkeit des Priesters als des os Dei auch einen liturgischen Ausdruck zu geben, wird zur Zeit des Thomas und unter dem Einfluß seiner Theologie die deprecative Absolutionsformel: Misereatur tui omnipotens Deus in die indicative und unbedingte: Ego te absolvo verwandelt (Morinus, a. a. O. S. 530 ff., S. 539 ff.).

Während die scholastische Theologie durch ihre Ueberschätzung des Priesterthums indirect den Werth des Ablasses in den Augen des Volkes hob, vermochte sie doch nicht allen jenen oben angedeuteten Ausschreitungen der Praxis zu folgen. So willig sie sonst auch war, das kirchlich Fixirte vor dem Forum des Verstandes in seiner Vernünftigkeit zu erweisen, so wußte sie sich doch mit der kirchlichen Praxis völliger Sündenvergebung im Ablaß nur so abzufinden, daß sie jene auf die allerdings gewöhnlich mit dem Ablaß verbundene Beichte nebst Absolution bezog und dem Ablaß selbst nur die zeitlichen Strafen als Object anwies. Um nun den so gefaßten Ablaß dogmatisch zu begründen, hatte schon die pseudoaugustinische, dem 11. Jahrhundert entstammende Schrift de vera et falsa poenitentia von einer solidarischen Verbindung der Kirche zu einer Einheit in Gebeten und Verdiensten geredet — mit welcher Einheit sie für den ihr sich nahenden Sünder stellvertretend eintrete. Seinen vollen Abschluß aber erhielt die theoretische Begründung des Ablasses für zeitliche Strafen in dem von Alexander von Hales und Albert dem Großen angebahnten, von Thomas von Aquino endgültig fixirten Dogma von dem thesaurus supererogationis. Es giebt viele Heilige, — so lehrt Thomas, — welche mehr Bußwerke gethan und mehr Leiden auf sich genommen haben, als wozu sie verpflichtet waren und als sie zu ihrem eigenen Verdienst bedurften. Diese Verdienste sind indeß nicht verloren gegangen; sie bilden mit dem überschwenglichen Verdienst Christi einen Schatz, der Gesammteigenthum der ganzen Kirche ist und von ihrem Haupte, dem Papste, je nach Belieben den Gliedern des mystischen Leibes Christi mitgetheilt werden kann (Summa Suppl. III. qu. 25. art. 1). Der Ablaß, welcher indirect auch den Todten zugewandt werden kann (a. a. O. qu. 71. art. 10), wirkt stets so viel, als er aussagt, weil nicht die Frömmigkeit des Empfangenden, sondern der stets hinreichende und unerschöpfliche thesaurus supererogationis die Ursache desselben ist; nur ist seine Wirkung an die Bedingung geknüpft, daß die Sache, wofür der Ablaß ertheilt wird, mag sie nun klein oder groß sein, dem Nutzen der Kirche und der Ehre Gottes dient (qu. 25, art. 2).

Mit dem Ablaß ging das alte Pönitenzwesen zu Grunde. Zwar blieb es Sitte, dem Beichtenden das altkanonische Strafmaß aufzulegen; man ertheilte aber die Absolution, wenn nur die Bereitschaft zu der geringsten Buße erklärt, der Rest aber auf das Fegfeuer verschoben resp. durch Ablaß abgelöst wurde.

In jene von Thomas normirte Anschauung fügt sich auch die Ablaßtheorie des 16. Jahrhunderts. Wir haben daher von Thomas bis zum Zeitalter der Reformation keine Wandelung und Entwickelung unseres Dogma's zu verzeichnen: Die Theorie blieb dieselbe, wie denn auch die Praxis sich fixirte. Denn seit den Tagen des Aquinaten beginnt der Erstarrungsproceß der römischen Kirche; sie ist seitdem wie ein Petrefact, das starr und bewegungslos hineinragt bis in die belebte Gegenwart.

Zweiter Theil: Die Lehre vom Ablaß in der katholischen Dogmatik des 16. Jahrhunderts bis zur Fixirung des Dogma's im Tridentinum.

Naturgemäß gliedert sich dieser Theil in zwei Abschnitte, deren erster die vortridentinische Lehrentwickelung, deren zweiter die tridentinische Fassung zum Objecte hat.

Erster Abschnitt: Die vortridentinische Entwickelung der Lehre vom Ablaß.

A. Quellen [1]).

Die vortridentinisch-katholischen Dogmatiker des 16. Jahrhunderts gruppiren sich nach ihrer Stellung zum Ablaß in zwei Reihen, deren eine die curialistisch-hierarchische Theorie vertritt, während die andere auf dem Boden einer ethisch gemäßigten Anschauung steht. Curialisten strengster Observanz sind Tetzel, Prierias, Joh. Eck, Hogstraaten, Dominicus Sotus, Michael Medina u. A. Unter den Vertretern einer gemäßigten Doctrin erblicken wir Hadrian, Fisher, Cajetan, Berthold von Chiemsee, Latomus, Fumus u. A.

I. Zunächst kommt für die vortridentinische Ablaßtheorie in Betracht eine vor dem 31. October 1517 abgefaßte Schrift Tetzel's, die instructio summaria. Diese Schrift, welcher das Wappen des Kurfürsten von Mainz vorgedruckt war, giebt ein treffliches Bild von der durch die reformatorische Antithese noch nicht beeinflußten Ablaßtheorie. Doch kenne ich sie nur aus Excerpten, die Löscher (Vollständige Reformationsacta und Documenta, Leipzig 1720. I., S. 415) mittheilt; von einem ferneren aus Chemnitzen's Examen entlehnten

---

[1]) s. Lämmer: die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters. Berlin 1858.

Fragment, dessen Authenticität Lämmer in Anspruch nimmt, wird unten die Rede sein.

Die polemische Beziehung auf Luther's Thesen waltet schon in einem Werke, das wir auch noch aus dem Jahre 1517 zu verzeichnen haben. Noch im December 1517 schrieb der Generalcensor und magister sacri Palatii Sylvester Mazolino aus Prierio in Montferrat seinen Dialogus in praesumtuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate Papae. Dieses Machwerk (bei Löscher Band II), ein Product dreier Tage, ist ein Meister- und Musterstück hierarchischer Anmaßung. Der hohe Würdenträger freut sich der Gelegenheit, Lorbeern zu ernten im Kampfe für den heiligen römischen Stuhl, und in frohem Siegesgefühl will er den in drei Tagen geschmiedeten Panzer wider den kühnen Mönch erproben, der es gewagt hat, wider das ihm aufgehalfte Joch aufzubäumen. Er erröthet nicht, dem niedrigen Mönch den Geist der Bescheidenheit und der Liebe anzurathen, während er seiner eigenen Milde in vier Sätzen, die den Unterbau seiner Argumentation bilden, ein classisches Denkmal gesetzt hat: Der Papst, als virtuelle Spitze und Einheit der universalen Kirche, ist ebenso wie die Gesammtkirche und ihr Organ, das ökumenische Concil, in allen Sachen des Glaubens und der Sitte unfehlbar, so oft und sobald er in seinem Amte (ex officio, synonym mit dem jetzt beliebten ex cathedra) redet. Gleich unfehlbar wie seine Lehren sind auch seine Handlungen. Wie daher derjenige ein Häretiker sei, der der Lehre wie der katholischen Kirche, so des Papstes nicht glaube, so sei jeglicher Angriff gegen eine thatsächlich bestehende und vom Papst gebilligte kirchliche Ordnung und Sitte das Product einer häretischen Gesinnung. So ist die Basis für die Corolla gegeben: Qui circa indulgentias dicit ecclesiam Romanam non posse facere id quod de facto facit, haereticus est [1]).

Dieser Angriff des Italieners blieb nicht ohne Parallele in Deutschland. Hier ließ Tetzel im Jahre 1517 folgende Schrift ausgehen: Vorlegung gemacht von Bruder Johann Tetzel Prediger-Ordens Ketzermeister: wyder eynen vormessen Sermon von zwentzig irrigen Artikeln bebstlichen ablaß und gnade belangende allen crist-

[1]) Valentin Gröne (Tetzel und Luther oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquisitors Tetzel. Soest 1860. 2. Aufl., S. 132), hat allerdings Recht, in den Sätzen dieses würdigen Vorläufers unserer heutigen Infallibilisten die wirksamste Widerlegung der reformatorischen Einsprüche zu finden, wenn (gottlob, nur wenn) der Papst unfehlbar ist.

glaubigen menschen zuwissen von notten" (bei Löscher I, S. 484 ff.). Für die Ablaßtheorie Tetzel's findet sich auch Einiges in seinen (oder C. Wimpina's) beiden Programmen aus den Jahren 1517 und 1518 [1]) Jedem, der diese Sätze auch nur flüchtig durchfliegt, muß es unverständlich bleiben, was Val. Gröne unter ketzerrichterlicher Sprache versteht, wenn er es an seinem Helden lobt, daß er den Inquisitor nicht durchblicken lasse (a. a. O. S. 101), wenn er Tetzel's Milde bewundert, daß er Luthern nicht sogleich auf den Scheiterhaufen schleppte [2]) (a. a. O., S. 111). Doch ist Gröne nicht Jesuit genug, um unter diesen Lobsprüchen seine eigenen Wünsche zu verbergen. In wie lockenden Farben, weiß er (S. 142 u. ö.) auszumalen, wie schön es doch gewesen und wie viel heilsamer für das deutsche Vaterland, wenn die Flammen bald die Stimme des frechen Kirchenräubers erstickt hätten.

Dieselbe hierarchische Tendenz und ketzerrichterliche Gesinnung, dieselbe Parallelisirung Luthers mit dem zu Constanz verbrannten Johann Huß finden wir auch bei dem Ingolstädter Professor und Procanzler Johann Eck, dem gefeierten Theologen, der 1518 als neuer Kämpfer auf den Plan trat. Zunächst wurde er, wie es scheint, ohne seinen Willen in die harte Fehde hineingezogen. Seine „Obelisci", die er mit einem Exemplar der Luther'schen Thesen dem Bischof von Eichstädt übersandte, geriethen wider seinen Wunsch in die Hände der Wittenberger und wurden von Carlstadt, besonders

---

[1]) In dem ersten mit der Aufschrift: Quo veritas pateat erroresque supprimantur redditaque ratione contra catholicam veritatem objecta solvantur: Frater Johannes Tetzel, Ordinis Praedicatorum, Sacrae Theologiae Baccalaureus ac haereticae pravitatis Inquisitor, subscriptas Positiones retinebit in florentissimo studio Franckfordensi cis Oderam (s. Erlanger Ausg. I, 294 ff.) werden behufs Erlangung der Licentiatenwürde 106 gegen Luther gerichtete Thesen aufgestellt; in dem zweiten, einer am 20. Januar 1518 zu Frankfurt a./O. bei Gelegenheit eines Dominicaner-Convents gehaltenen Disputation finden sich 50 Sätze über die Papstgewalt. Die Aufschrift lautet: Subscriptas Positiones F. Johannes Tetzel, Ordinis Praedicatorum, sacrae Theologiae Baccalaureus ac haereticae pravitatis Inquisitor, in studio universali Franckfordensi cis Oderam publice ac in brevi ad certum diem quem etiam tempestive designabit, sustinebit ac disputabit. In quibus quisquis pro haeretico, schismatico, pertinaci, contumaci, erroneo, seditioso, malesonanti, temerario et injurioso censendus sit, primo intuitu plane videbitur. Ad laudem Dei ac sacrae Sedis Apostolicae honorem. Anno salutis dominicae MDXVII (Erl. Ausg. I, 306 ff.).

[2]) Daß dieses nicht geschah, lag nicht an Tetzel's Milde, sondern seiner Ohnmacht.



aber von Luther in seinen „Asterisci" (diese mit vorgedruckten Obelisci bei Löscher II, S. 333 ff.; Erl. Ausg. I, S. 406 ff.) bekämpft.

Die von den erwähnten Theologen gegen Luther geltend gemachten Grundsätze über den Ablaß sollten nicht lange auf die päpstliche Approbation warten. Nachdem die Tage von Augsburg die Ansichten des Reformators über den Ablaß nicht hatten ändern können und mit seiner Appellation a papa non bene informato ad papam melius informandum geendet hatten, erließ Papst Leo X. am 9. Nov. 1518 eine Bulle (bei Löscher II, S. 494), die mit autoritativem Anspruch das Dogma von dem Ablaß formulirte. Aber auch der höchsten kirchlichen Autorität konnte sich Luther nicht mehr beugen.

Im Jahre 1519 wurde der Ablaß in den 13 Leipziger Thesen Eck's behandelt (bei Löscher III, S. 210) und kam später in der Leipziger Disputation zur Sprache (am 11. Juli 1519, vgl. das Protokoll bei Löscher III). Außerdem kommt von Eck noch in Betracht sein Enchiridion locorum communium adversus Lutteranos, in welchem gegen Melanchthon gerichteten Buche der 23. Abschnitt vom Ablaß handelt. Mir hat eine der Kieler Universitätsbibliothek entnommene Ausgabe aus dem Jahre 1525 vorgelegen, welche als Vignette das Bild der Maria trägt mit dem Spruch Epheser 6, 16.

An Eck reiht sich würdig Hogstraten an mit seinem Werke: Cum Divo Augustino Colloquia contra enormes atque perversos Martini Lutheri errores, das ich indeß nur aus den kurzen Auszügen Lämmer's kenne.

Von den übrigen Theologen der streng-curialistischen Richtung habe ich die Excerpte benutzt, die Amort in seinem Werke unter dem Titel: de origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum nec non de dispositionibus ad eas lucrandas disquisitis, accurata notitia historica, dogmatica, polemica, critica. Venetiis 1738 fol. mittheilt.

II. Unter den Theologen der zweiten, gemäßigteren Richtung tritt uns zunächst der Professor in Löwen und spätere Papst Hadrian entgegen, ein Dominicaner von strenger Gesinnung (Excerpte bei Amort I, S. 292). Neben dem gelehrten Bischof von Rochester (Roffensis), John Fisher (bei Amort I, S. 291), finden wir hier auch den Theologen, der in den meisten Punkten als Repräsentant des consequentesten Curialismus gelten kann, den Cardinal Thomas de Vio aus Gaeta (Cajetanus) (bei Amort I, S. 292). Den freiesten Standpunkt gegenüber dem Ablaß nehmen die Schriften Bert-

hold Pirstinger's, Bischofs von Chiemsee, ein. Zunächst erschien anonym zu Landshut im Jahre 1524 seine merkwürdige Schrift „onus ecclesiae", aus der sich umfangreiche Citate bei Amort, S. 269 ff. finden, und welche ohne Weiteres dem Bischof Berthold zuzuschreiben ich kein Bedenken trage, seitdem auch Reithmeier in seiner erzbischöflich approbirten Ausgabe der deutschen Theologie Berthold's ihn für den Verfasser zu halten sich genöthigt sieht. Später schrieb er in klösterlicher Zurückgezogenheit zu Rayttenhaslach ein dem Cardinal Matthias Lang, Erzbischof von Salzburg, gewidmetes Buch, das 1528 zu München herauskam unter dem Titel: „Tewtsche Theologey". Von dieser Schrift, welche nicht mehr so anerkennungsvoll gegen Luther und nicht mehr so freimüthig gegen die Schäden der eignen Kirche ist, hat mir die erste Ausgabe vorgelegen.

Die Ansichten der übrigen Theologen dieser Richtung habe ich aus Amort's Excerpten geschöpft.

In einigen Fragen mußte auch die Ablaßpraxis, soweit sie als von Rom ausgehend dogmatisch maßgebend ist, in den Kreis der Betrachtung gezogen werden.

B. Darstellung.

Was zunächst die Gliederung des Stoffes betrifft, so wird nach der Begriffsbestimmung des Ablasses (§ 1) nach den Bedingungen für das objective Zustandekommen des Ablasses zu fragen sein (§ 2). Daran schließt sich naturgemäß eine Betrachtung der Wirkung des Ablasses (§ 3), während der vierte und letzte Paragraph einige Bemerkungen über die subjectiven Bedingungen bringen wird, an welche dieser Ablaß geknüpft ist. Zwar hat eine solche den Stoff in gewisse Kategorien einfügende Betrachtung etwas Misliches. Liegt es doch im Wesen jedes organischen Gebildes — und so auch eines Dogma's —, daß es nicht ein bloßes Aggregat einzelner abtrennbarer Theile ist, sondern ein einheitliches Ganze, dessen — allerdings vorhandene — Glieder unmerklich und allmählich in einander übergehen. Daher werden sich Wiederholungen nicht ganz vermeiden lassen und einzelne Ausführungen in verschiedenen Paragraphen wiederkehren. Aber die Gesichtspunkte werden doch immer verschieden sein, unter denen das Identische betrachtet wird, und übrigens wiegen die Lichtseiten einer solchen Betrachtungsweise die Schattenseiten leicht auf, welche letztere ganz zu heben innerhalb der Grenzen menschlichen Erkennens nicht möglich ist.

§ 1. Der Begriff des Ablasses.

Der nächste Weg, den man bei einer Definition einzuschlagen pflegt, ist der etymologische. Die Dogmatiker haben für die Begriffsbestimmung von indulgentia diesen Weg nicht betreten. Mit Recht; denn das lateinische indulgere führt nur auf den Begriff des Nachlassens, ohne über das Object oder den Modus der erlassenden Thätigkeit etwas auszusagen. Und in der That brauchten ja noch die Kirchenväter das Verbum indulgere in einem ganz generellen, umfassenden Sinn. Auch die Etymologie des deutschen „Ablaß" ist nicht geeignet, uns über den Begriff, den die Kirche mit jenem Worte verband, irgend welche Aufklärung zu geben. War doch selbst in der uns vorliegenden Periode die Bedeutung des Wortes „Ablaß" keineswegs eine überall gleiche. Berthold in seiner Tewtschen Theologey bezeichnet durchweg und ausschließlich mit „ablaß" die Absolution des Priesters, während er für die Bezeichnung jener Vergebung, die gemeiniglich Ablaß genannt wird, keinen andern Ausdruck kennt, als „indulgentz".

Anstatt des etymologischen Ganges, der sie nur auf die generelle Kategorie, unter die der Ablaß fällt, nicht auf die specifische Differenz geführt hätte, welche ihn von allen übrigen Arten der Vergebung unterscheidet, verfolgen unsere Dogmatiker eine andere, die historische Methode, indem sie die Begriffsbestimmung des Ablasses dem concreten Inhalt desselben, wie sie ihn factisch in der Kirche dargestellt finden, entnehmen.

Die Dogmatik des 16. Jahrhunderts, in die Continuität der thomistischen Lehrentwickelung gestellt, geht von der Voraussetzung als unumstößlicher Wahrheit aus, daß in der Absolution die Schuld und die ewigen Strafen getilgt werden, daß aber die zeitlichen Strafen bleiben, welche hier auf Erden satisfactorisch zu lösen oder einst in der harten Pein des Fegfeuers zu büßen sind. So wehrt es z. B. Eck als einen der Schrift und der Kirchenlehre widerstreitenden Irrthum ab, als ob mit der Absolution schon die zeitliche Strafe erlassen sei (bei Löscher III, S. 210, These 4: Dicere Deum remittendo culpam remittere poenam et non commutare in poenam aliquam temporalem satisfactoriam per canones et sacerdotis injunctionem in parte vel toto declaratam, ut sacrae scripturae et usui Ecclesiae repugnans existimamus). Ebenso bezeichnet denn die päpstliche Bulle vom 9. November 1518 (Löscher II, S. 494) als Object der Indulgenzen die nach der Absolution noch

geschuldete zeitliche Strafe und wird es von Prierias als eine den Ablaß-Predigern verleumderisch angedichtete Behauptung bezeichnet, daß der Ablaß Vergebung der Schuld bewirke (Löscher II, S. 34: Quod vero per venias culpa remittatur, Praedicatorem veniarum docuisse credo nullum quippe cum etiam rudioribus liqueat assecutionem veniarum praeexigere culparum abolitionem cum hujus rei gratia etiam rustici sua crimina fateantur). Daher finden wir den Ablaß bei unseren Dogmatikern immer als Tilgung der nach der Absolution noch übrig bleibenden zeitlichen Strafen gefaßt. So der streng-curialistische Altenstaig (bei Amort I, S. 294): Indulgentia est quaedam remissio poenae debitae peccato post contritionem habitam de eo, und der mildere Latomus (bei Amort I, S. 300): Indulgentia est remissio poenae restantis peccatis quantum ad culpam et poenam aeternam deletis.

Während also über das Object des Ablasses kein Dissensus herrscht, tritt sofort in der näheren Bestimmung der Momente des Begriffes eine gewisse Discrepanz hervor. Zwar sind alle vortridentinischen Theologen der katholischen Kirche unter sich einig, daß nach der Absolution nicht nur vor dem menschlichen Forum zeitliche Strafen übrig bleiben, sondern daß auch von Gott solche gefordert werden und daß diese von Gott geforderten Strafen mit den von den Priestern auferlegten identisch sind, daß also auch der Ablaß sich sowohl auf die göttliche als auch auf die menschliche Seite der Strafen bezieht. Indem aber so im Ablaß eine doppelte Vergebung enthalten ist, eine göttliche und eine menschliche, muß sich die Auffassung vom Ablaß verschieden gestalten, je nachdem man entweder dem göttlichen oder dem menschlichen Factor die Präponderanz zugesteht. Die Vertreter der streng-curialistischen Doctrin müssen gemäß ihrer Totalanschauung von der Kirche und ihren Gnadenmitteln ausschließlich den menschlichen Factor betonen; jedenfalls muß der göttliche vor dem menschlichen gänzlich in den Hintergrund treten. Denn auf streng-hierarchischem Standpunkt ist kein Auseinandergehen der göttlichen und menschlichen Vergebung denkbar. In gleicher Vollmacht und Dignität, mit welcher nach der Absolution zeitliche Strafen auferlegt werden, die zugleich vor dem göttlichen Gerichte gültig sind, geschieht auch die Erlassung eben dieser göttlich-menschlichen Strafen. Die entgegengesetzte ethisch-gemäßigte Anschauung stellt den göttlichen Factor in den Vordergrund. Gleichwie nach dieser schon die nach der Absolution geschehende priesterliche Strafauflegung nicht unbedingt,

sondern nur dann mit der göttlichen Aufsetzung zeitlicher Strafen identisch ist, wenn sie nach der Norm der göttlich-geordneten Canones geschieht: so konnte auch eine priesterliche Erlassung nur dann von den gottgeforderten zeitlichen Strafen befreien, wenn auch die Bedingungen für eine göttliche Vergebung der zeitlichen Strafen vorhanden waren. In eben dem Maße, in welchem die Vertreter dieser Ansicht gegen die übliche Hintansetzung der alten Pönitenzialbücher Protest erheben mußten, in denen es erlaubt war, ein ganz Geringes der Buße auf sich zu nehmen und den Rest durch Ablaßkauf zu tilgen: in eben dem Grade mußten sie sich auch der papistischen von aller ethischen Disposition des Subjects absehenden Praxis entgegenstellen und die Vergebung an wahre Reue und wirkliche Unfähigkeit zur Ableistung der Pönitenzen, d. h. an solche Bedingungen knüpfen, die auch für Gott genugsame Motive zur Milde sein mochten. Jene hierarchische Ansicht faßt den Ablaß materialistisch und roh als ein Rechenexempel und sein Wesen als die von der Kirche bewirkte Subtraction eines bestimmten Strafquantums von einer abstracten Summe aller nach der Absolution für einen Jeden restirenden zeitlichen göttlich-menschlichen Strafen. Bietet der Ablaß ein Plus gegenüber dem vorhandenen Strafquantum, so wird er gut geschrieben und völliger Ablaß bietet im Voraus die Satisfactionen für alle zeitlichen Strafen, gleichwie er die Seele aus dem Fegfeuer sogleich emporträgt zu den lichten Höhen des Paradieses. Der entgegengesetzten Doctrin aber bezieht sich der Ablaß zunächst nur auf die kanonischen Strafen: sofern und so weit diese aber mit den nach göttlichem Gesetz geforderten Strafen identisch sind und sofern und so weit die für die Erlassung maßgebenden Grundsätze vor dem göttlichen Urtheil bestehen, ist mit dem Ablaß auch Vergebung der zeitlichen Strafen, sofern sie Gott fordert, verbunden.

Einen Vertreter der ersten Richtung haben wir vor uns, wenn wir bei Tetzel (Vorlegung 2c., bei Löscher I, S. 487) lesen, daß wer Ablaß erlangt habe, die für bereute und gebeichtete Sünde aufgesetzte Genugthuung nicht zu leisten brauche. Auch alle Pein, welche die göttliche Gerechtigkeit für bereute und gebeichtete Sünden fordere, wenn sie vom Priester keine genugsame Aufsetzung erfahren habe (S. 488) und welche einst im Fegfeuer von Gott eingefordert werde, löse der Ablaß (S. 493). Alle noch so langen und noch so harten Strafen des Fegfeuers tilge der von ihm verkündete völlige Ablaß (Instructio ad sacerdotes, bei Löscher I, S. 417 ff.); mit ihm gehe die Seele

sicher und mühelos nach dem Tode ein in die Pforten des Paradieses, segle sofort in den Hafen des Heils (ebendort). An einer andern Stelle drückt Tetzel es so aus, daß der Ablaß nicht bloß von allen durch den Papst auferlegten Strafen befreie, sondern auch von allen Strafen, welche die göttliche Gerechtigkeit fordere (prima disputatio, These 64, bei Löscher I, S. 504), womit Prierias völlig übereinstimmt, wenn er (bei Löscher II, S. 17) sagt, daß der Ablaß nicht bloß die poenae injunctae, sondern auch alle anderen Strafen, die des Fegfeuers eingeschlossen, wegnehme. Die übrigen Theologen der papalistischen Richtung lassen sich meist nicht näher auf die Bestimmung der zeitlichen Strafen, auf welche sich der Ablaß bezieht, ein.

Als Vertreter der gemäßigten Anschauungsweise, welche zu der eben geschilderten eine antithetische Stellung einnimmt, sind besonders Cajetan und Berthold zu nennen. Beide treten sehr verschieden für ihre Ansicht ein: schüchtern und zaghaft Cajetan, energisch und durchgreifend Berthold. Cajetan nämlich wagt es zwar nicht, klar und bestimmt die Ausdehnung des vollkommenen Ablasses über die non injunctae poenitentiae zu leugnen (Amort, S. 295): aber es liegt dies nothwendig in der Consequenz seiner Definition: Est igitur indulgentia absolutio ab injuncta poenitentia in foro poenitentiali (Amort, S. 294). Rücksichtsloser tritt der Bischof von Chiemsee in seiner von prophetischem Geiste durchwehten Schrift „onus ecclesiae" der üblichen Ausdehnung des Ablasses auf die non injunctae poenitentiae entgegen. Er unterscheidet (bei Amort p. 309 ff.) nach Luther 5 Arten von Strafen: die ewigen Strafen, die Strafen des Fegfeuers, die selbstauferlegten oder evangelischen, die reinigenden und die kanonischen Strafen. Die ewigen Strafen — so lehrt Berthold in Uebereinstimmung mit der römisch-orthodoxen Dogmatik — werden von Gott allein in Christo gesühnt. Auch die Strafen des Fegfeuers, welche Gott für alle in diesem Leben ungesühnt gebliebene Verschuldungen auferlegt, können von der Kirche, wie sie sie selbst nicht auferlegt hat, so auch nicht erlassen werden. Hier beginnt der Dissensus, denn die streng-römischen Dogmatiker beziehen — wie wir sahen — den Ablaß auf die zeitlichen Strafen in abstracto, also auch auf diejenigen Strafen, welche für jeden Menschen noch im Fegfeuer zu büßen übrig bleiben, ganz abgesehen noch von der Beziehung des Ablasses auf die schon jetzt im Fegfeuer leidenden Seelen. In den der dritten Classe angehörigen castigatorischen Strafen zeigt sich die züchtigende Hand des liebenden Vaters; sie sollen den Sünder

zur Umkehr bringen, daß er nicht fortschreite auf der Bahn des Verderbens, die zur ewigen Verdammnis führt. Daher liegen auch diese außerhalb der Machtsphäre des Ablaß verleihenden Papstes. Ist doch der Papst selbst als Mensch diesen Reinigungsstrafen, zu denen auch Tod und Krankheit gehören, unterworfen. Hier mag höchstens eigenes oder der hülfreichen Heiligen kräftiges Gebet Linderung und Trost wirken. Nicht weniger sind vom Bereich des Ablasses ausgeschlossen die freiwilligen evangelischen Strafen. Von diesen soll die Kirche nicht entbinden, sondern sie auf alle Weise fördern und zu ihnen antreiben. Sie sind das Kreuz, das nachtragen müssen, die in Christi Fußstapfen wallen, sie sind die besten Bildungs- und Förderungsmittel der Tugend und ergeben sich auch von selbst für den, der sich wahrhaft bekehrt. — So sieht sich denn der Ablaß beschränkt auf das Gebiet der kanonischen Strafen; aber auch hier muß noch eine Einschränkung gemacht werden. Die im peinlichen Gerichtshof verhängten (in foro contentioso) bürgerlichen und criminellen Strafen werden keineswegs vom Ablaß berührt [1]). Sonst würde der Papst Galgen und Folter aus der Christenheit fortschaffen. Nachdem so die Grenzen des dem Ablaß unterstellten Gebietes gezogen sind, bleibt nur noch die Kirchenbuße im engern Sinn als Sphäre für die Ablaßgewalt der Kirche übrig. Aber auch hier gilt es einer schrankenlosen Willkür zu steuern. Es ist ein nicht genug zu tadelnder Misbrauch, — sagt Berthold, — daß die Beichtväter jetzt mit Hintenansetzung der alten Canones dem Beichtenden eine ganz leichte Strafe auflegen, daß sie aber nach der Aufsetzung die Canones wieder hervorkehren, um durch Vorhalten der sonst im Fegfeuer drohenden Strafen zum Ablaßkaufen zu reizen. (Et quamvis Canones poenitentiales sint modo abrogati et mortui, tamen absque operibus tamquam vivaces redimuntur per fictam indulgentiarum concessionem vel magis per pecuniarum exactionem e sanguine et sudore pauperum ovium extortarum, bei Amort, S. 213). Auf solche Weise ausgetheilt werde der Ablaß ein Ruhekissen lauer unthätiger Christen und führe

---

[1]) Diese Veränderung entspricht allerdings den damals factisch gewordenen und veränderten Zeitverhältnissen, — denn bereits hatte sich die weltliche Gerichtsbarkeit und kirchliche Disciplinargewalt getrennt, — aber keineswegs dem originalen Wesen des Ablasses. In einer Zeit entstanden, wo bürgerliches und kirchliches Gerichtsverfahren identisch war (s. o.), mußte sich der Ablaß in seiner primitiven Form ebensowohl auf die Loslösung von den Criminalstrafen beziehen, wie auf die Vergebung der kirchlichen Pönitenzen.

die Leute doch in die Hölle. Nur die wahre satisfactorische Buße, die willig auf sich nehme alles was mit Gott versöhnen könne (und daher auch die Strenge der alten Pönitenzen zu erfüllen willens sei), nur diese sei die rettende Planke aus dem stürmischen Leben des Weltlebens, nicht das aus Furcht geborene Haschen nach Ablaß. (At nostrates student consequi indulgentias non delicti poenitentiâ, sed urgentis poenae afflictione, S. 213). Ja, der Ablaß wirke so geradezu schädlich, indem er die aus dem Schmerze, die göttliche Liebe beleidigt zu haben, erwachsende Willigkeit zu satisfactorischen Bußen fortnimmt. (Sed modernae poenitentiae tollunt hujusmodi frugalium poenitentiarum operationem et dumtaxat pigris et rebellibus hominibus sunt frugi sicut ceterae faciles promissiones, ebendort). Die wirkliche Vergebung geschieht nur auf Grund einer der Strafe äquivalenten Genugthuung.

Durch diese ganze Ausführung ist der Ablaß, wenigstens in der Form der römischen Praxis und Dogmatik aufgehoben und es ist eine deutlich zu Tage tretende Inconsequenz, wenn Berthold überhaupt noch einen Ablaß zuläßt. Wenn er nämlich (a. a. O.) den Ablaß als den Trost der Schwachen bezeichnet, so ist es höchstens so mit seiner sonstigen Ansicht zu vereinigen, daß der Begriff des Ablasses als eines von den zeitlichen Strafen freisprechenden Urtheilspruches der Kirche ihm zu dem eines empfehlenden Eintretens der Kirche für den Ablaß Lösenden verdampft. Gleichwie die Strafen des Fegfeuers durch die Fürsprache viel vermögender kirchlicher Heroen von Gott gemildert werden können, so könne der Papst die Schwachen der Fürbitte der Kirche, die bei Gott viel gilt, empfehlen. Daß dies wirklich Berthold's Ansicht war, scheint aus folgenden Worten (bei Amort, S. 216) hervorzugehen: Apparet poenitentibus prodesse suffragia Ecclesiae quoad poenam a Deo inflictam et valere indulgentias quoad poenam a jure et ab hominibus impositam.

Ohne eine ausgeführtere, theilweise in später zu Erörterndes vorgreifende Darstellung ließ sich die ohnehin schwer zu eruirende Ansicht Berthold's über den Begriff des Ablasses, wie er sie in seinem onus ecclesiae ausgeprägt, nicht darlegen und zur Klarheit bringen. Rascher dagegen dürfen wir über den späteren Standpunkt des Verfassers des onus ecclesiae hinweggehen. Die eben dargestellte antithetische Stellung zu der römischen Praxis und Theorie des Ablasses ist in der Teiwtschen Theologie aufgegeben. Zwar hat Berthold die Strafklassen beibehalten und will den Ablaß auch jetzt nur auf die kanoni-

schen Strafen bezogen haben (Cap. 89, § 3). Aber wie er von der strengen Forderung, daß der Ablaß nicht dispensire von einer der Schuld äquivalenten Satisfaction, gänzlich Abstand genommen hat, so hat sich ihm jetzt der Begriff der kanonischen Strafen schon dadurch völlig verändert, daß der Ablaß auch auf das Fegfeuer ausgedehnt ist, während Berthold früher schon allein deshalb eine Anwendbarkeit des Ablasses auf Fegfeuer-Strafen für unzulässig erklärt hatte, weil die Fegfeuerstrafen als die Existenzformen rein-geistiger Wesen sich der menschlichen Messung nach Quadragenen und Jahren, von denen der Ablaß rede, entzögen. Freilich war ihm auch früher nicht die Consequenz dieser Lehre, die Negation der Lehre von dem Fegfeuer und der Zeitlichkeit der Strafen nach dem Tode, zum klaren Bewußtsein geworden. Der Ablaßbegriff der „Tewtschen Theologey“ nun ist der des orthodoxesten römischen Dogmatikers. Gegen die Uebertretung der göttlichen Naturordnung — so lesen wir dort — ist ein Gerichtsstuhl aufgerichtet, die Beichte. Ankläger ist das Gewissen, Angeklagter („antworter“) der sündige Mensch und Richter die Priesterschaft mit ihrem Haupte, dem Papste. In Accommodation an die menschliche Faulheit wird in diesem Gewissensforum zwar keine genügende Strafe auferlegt (Cap. 89, § 6); die unter des heil. Geistes Leitung entworfenen Pönitenzialordnungen (§ 4. 5) kommen nicht völlig zur Geltung. Der Rest aber wird auf anderweitige Gnadenhülfe aufgespart und kann im Ablaß getilgt werden. Geschieht dies nicht, so ist die Genugthuung noch im Fegfeuer zu leisten (§ 6). Denn die kanonischen Strafen sind auch zugleich von Gott auferlegt und Gott fordert daher das Restirende ein (§ 10). Dieser päpstliche Ablaß, den der Papst, wie die Apostel einst ihre gnadenreiche Gegenwart durch Briefe, so er jetzt durch Legaten und Gnadenverleihungen, allen Schafen seiner Heerde zugänglich macht, ist nicht zu verachten, sondern „embsiklich zesuchen und zuerlangen, nachdem solch indulgentz ain kurtzer wege ist zum verdienst Cristi und ain gelegen fürdrung volliklich zu erlangen dasselb verdienst auch nach dem absterben pald zekommen zu ewigem Leben“ (§ 10), womit allerdings schwer zu vereinen ist, was wir kurz zuvor lesen: „solche leicht pues und päpstlich gnad und volkomener gewalt ist für ungeduldig und fawl lewt auf das sy ir verschulden mögen ablegen durch linde päpstliche gnad, auch der schwären und langen pues abkommen durch gering weg und kurtze zeit“ (§ 9).

Der Auffassung, wie wir sie bis jetzt, wenn auch in sehr diffe-

enten Modificationen als gemeinschaftliches Gut aller Dogmatiker efunden haben, daß nämlich der Ablaß der totale oder partielle Erıß der für gebüßte und gebeichtete Sünden noch restirenden zeitichen Strafen sei, fehlt es nicht an der officiellen Sanction. Wir ahen schon oben, daß die gegen Luther gerichtete Bulle Leo's X. vom '. November 1518 (bei Löscher II, S. 494) dem Papste die Macht indicirt, vermöge des Ablasses die Gott nach der Absolution noch chuldigen zeitlichen Strafen (secundum divinam justitiam) zu verleben. In der That finden wir denn auch in unserer Periode eine Menge von Rom ausgehender Ablaßbewilligungen, welche die zeitichen, sei es nur die auferlegten, sei es sowohl die auferlegten, als nicht auferlegten zeitlichen Strafen zum Objecte ihrer Dispensation haben. Hadrian VI. giebt z. B. denen, die am Canonisationstage zum Grabe des heiligen Benno wallfahren, siebenjährigen Ablaß von den auferlegten Pönitenzen (bei Amort, S. 109), während Leo X. bei ähnlicher Veranlassung den Ablaß nicht ausdrücklich auf die auferlegten Pönitenzen beschränkt (Amort, a. a. O.). Bei allen religiösen Genossenschaften war eine reiche Fülle von stets sich mehrendem Ablaß angesammelt, der dann für Geld oder diesen Genossenschaften Gewinn bringende Leistungen den Laien zugänglich gemacht werden konnte. So spricht ein von Clemens VII. bestätigter Ablaßbrief Leo's X. jedem Minoriten die Fähigkeit zu, durch Recitation von 5 Pater noster und ebensovielen Ave Maria seinem Kloster einen Ablaß von 10,000 Jahren und 10,000 Tagen zu verschaffen (Amort, S. 129). Aber auch die Befreiung von den Fegfeuerstrafen wird durch päpstliche Indulgenz ermöglicht. Es möge genügen, wenn ich aus der Zahl der bei Amort abgedruckten Begnadigungen dieser Art nur eine aus dem Jahre 1518 erwähne, welche für 5 Pater noster nebst Ave Maria, von einem Minoriten am Sonntag Palmarum vor dem Sacrament des Altars gesprochen, eine Seele aus dem Fegfeuer errettet werden läßt.

Ist aber hiermit die ganze Bedeutung, welche dem Ablaß inhärirt, erschöpft? dürfen wir sein Object nur in den zeitlichen Strafen sei es des Diesseits, sei es des Jenseits suchen? Die ganze protestantische Antithese eines Luther und Carlstadt schwebt in der Luft, gleichwie auch die vorreformatorischen Einsprüche etwa des berühmten Franziscaners Berthold (Gieseler, a. a. O. II. 2, S. 501) unerklärt bleiben, wenn nicht noch weitere Momente am Ablaß entdeckt und sein Umfang nicht noch bedeutend ausgedehnt wird. Aber auch ab-

gesehen von der protestantischen und vorreformatorisch-katholischen Polemik, die zunächst außerhalb des Bereichs dieser Untersuchung liegen, finden wir Berthold von Chiemsee in beiden zwei ganz verschiedene Perioden seines Lebens und ganz verschiedene Standpunkte ausprägenden Schriften im Kampfe mit einer Ablaßtheorie, die sich in das bis jetzt gefundene Schema nicht hineinfügen will. Er bestreitet den Ablaßpredigern das Recht und brandmarkt es als einen schweren Irrthum, zu lehren, daß der Ablaß sowohl Todte als Lebendige von aller Schuld löse und ihnen das Heil zugänglich mache (ab omni defectu, ab universis poenis pariter et culpis solvi pariterque salvari. Amort, S. 214), so daß die Seele dessen, der sofort nach dem Ablaß sterbe, sofort gen Himmel fliege (Amort, S. 216). Auch aus dem oben aus seinem onus ecclesiae angeführten Ausspruch, daß man auch mit dem Ablaß in die Hölle fahren könne, läßt sich folgern, daß der Ablaß factisch auch auf die ewigen Höllenstrafen bezogen wurde; wie denn ähnlich aus der Bemerkung der Tewtschen Theologey (Cap. 89, § 11), der Ablaß reinige keineswegs schlechthin, hervorgeht, daß Berthold auch in dieser Schrift sich einer Ablaßtheorie entgegenstellt, welche die Beschränkung auf die zeitlichen Strafen aufhebend, in der Indulgenz ein Correlat der sacramentalen Absolution sah. — Nach der Polemik Berthold's erscheint es aber, als sei diese Anschauung von den Indulgenzen nur eine den Ablaßkrämern zur Last zu legende Corruption der reineren römischen Theorie. Und in der That scheinen die in Betracht kommenden katholischen Dogmatiker für die größere Ausdehnung des Ablasses keine positiven Belege zu bieten. Selbst Prierias, den wir sonst an der Spitze der Kämpfer für hierarchische Anmaßung einherschreiten und die äußersten Consequenzen ziehen sehen, bietet scheinbar keine Anhaltspunkte. Er lehrt ausdrücklich, daß der Ablaß sich nur auf die Strafen, nicht auf die Schuld beziehe. (Quod per venias culpa remittatur, praedicatorum veniarum docuisse nullum credo, quippe cum etiam rudioribus liqueat assecutionem veniarum praeexigere culparum abolitionem, cum hujus rei gratia etiam rustici sua crimina fateantur, bei Löscher II, S. 34). Und doch ist andererseits die an den Ablaß geknüpfte Wirkung eine derartige, daß der Begriff des Ablasses weiter gefaßt werden muß, als wir ihn bisher fanden. In seiner kurz vor dem Beginn der Reformation ausgegangenen Instructio ad sacerdotes (Löscher I, S. 415 ff.), welche den Geistlichen Schemata für Ablaßpredigten darbietet, spricht sich Tetzel über die Wirkung des Ablasses folgender-

laßen aus: Possunt absolvi et dispensari a quacunque irregu-
ıritate contracta, exceptis provenientibus ex homicidio et bi-
amia. Item qui aliqua conjunctione spirituali vel carnali, vide-
cet in tertio vel quarto gradu consanguinitatis vel affinitatis
npediti matrimonium contraxerunt, absolvi et dispensari pos-
ınt et in contracto matrimonio remanere et denuo, si opus fit,
ontrahere valebunt, prolem susceptam et suscipiendam legiti-
ıam fore declarando. Item de omnibus male oblatis in certis
t etjam certis per usurariam pravitatem quaesitis. Item de
mnibus legatis ad pios usus relictis compositio et dispensatio
eri potest. Mögen auch die im vierten Grade (von Innocenz III.)
erbotenen Verwandtschaftsehen (vgl. Walter: Lehrbuch des Kirchen-
echts § 310 ff.) keine ewige Schuld, sondern nur zeitliche Strafen
ontrahirt haben, so dürfte doch jedenfalls schon durch die Beziehung
uf die Rechtfertigung alles durch verbotenen Wucher erlangten Geldes
er Ablaß über die Sphäre der zeitlichen Strafen hinausgegangen
ınd auf die Erlassung einer Schuld ausgedehnt sein. Aller Zweifel
iber über diesen Punkt wird beseitigt, wenn wir bei Tetzel weiter
esen (Löscher I, S. 416), daß sein Ablaß die Vergebung aller Sün-
den bewirke (plenariam omnium peccatorum suorum remissio-
ıem), daß, wer besorgt sei um das ewige Heil seiner Seele, sich Ab-
aß erwerben müsse (S. 417), daß der Empfänger der Jubiläums-
ndulgenz sicher einlaufe in den Hafen des Heils (S. 416), daß man
vermöge des erkauften Ablaßbriefes im Leben, so oft man wolle, Ab-
laß erlange und schließlich im Tode gänzliche Vergebung der Sünden.
(Deinde toto tempore vitae poteritis quandocunque vultis con-
fiteri, in casibus papae non reservatis, etiam habere similem
remissionem et postea in articulo mortis, plenariam omnium
poenarum et peccatorum indulgentiam, S. 419). Auf dasselbe
kommt es hinaus, wenn Prierias und Tetzel — in widerlicher Ca-
suistik — sogar die Schändung der jungfräulichen Mutter Gottes
durch Ablaß vergeben werden lassen [1]).

---

[1]) Daß Prierias dies gelehrt hat, dürfte nach seinen deutlichen Worten selbst eine katholische Exegese kaum leugnen. Er sagt (Löscher II, S. 34): Astruere quod habens plenitudinem potestatis a Papa ad venias possit absolvere a culpa in dicto casu (sc. etiamsi quis per impossibile Dei genitricem violasset) per ordinis clavem et a poena per clavem jurisdictionis, non est insanire, sed sane sentire, cum etiam posset in Iudam et eos, qui aut virginem aut Christum interemissent, modo essent viatores. Streitig aber ist bei Pro-

Diese umfassendere Begriffsbestimmung des Ablasses ist keineswegs eine vereinzelte Ausschreitung eines derb beredten Ablaßkrämers und die extravagirende Hypothese eines allzu eifrigen Curialisten, sondern findet auch ihre Bestätigung in der officiellen, dogmatisch normativen Praxis Roms. Schon in der, wie es scheint, von maßgebender Seite ausgegangenen schweizerischen Ablaßinstruction aus dem Jahre 1510 heißt es (Löscher I, S. 425), daß wer den mit Ablaß versehenen Altar in Andacht besuche und in die Kiste das Ablaßgeld zahle, erhalte „allervollkommenste ablaß und verzeyhung aller jener sünd, darüber sie in iren hertzen gerüwet und mit mund gebeychtet haben.“ Die Ablaßcommissarien sollen die Beichtenden absolviren von allen ihren „sünden, übertretung, laster und mißtad“

testanten und Katholiken, wie Tetzel über diesen Punkt gelehrt habe. In der 99. und 100. These stellt er folgende Sätze auf: Cumque peccatum in matrem Christi commissum (quantumvis enorme) minus sit, quam si illud ipsum in Filium committatur quod est Christi expresso testimonio remissibile. Quisquis ergo tale in vere contritis Indulgentiis solvi non posse dicit, contra Evangelii textum et ipsummet Christum insanit, furit et errat. Subcommissariis insuper et praedicatoribus veniarum imponere, ut si quis per impossibile Dei genitricem semper virginem violasset, quod eundem Indulgentiarum rigore absolvere possent, luce clarius est: Sic contra apertam veritatem imponentem odio agitari ac fratrum suorum sanguinem sitire. Wenn Gieseler (a. a. O. III. 1, S. 31, 18) von diesen Worten sagt, daß Tetzel hierin die Behauptung von der Vergebbarkeit jener schweren Sünde im Ablaß vertheidige, so muß er den vollen Unwillen des gelehrten Bischofs von Rottenburg erfahren. In einer Recension von Gröne's oben angezogener Schrift (Theol. Quartalschrift 1854, 36. Jahrg., S. 630 ff.), weist der damalige Tübinger Professor die Gieseler'sche Auslegung mit den Worten zurück: „Was sollen wir dazu sagen? Was Tetzel als bösliche Verleumdung bezeichnet, das stellt Gieseler als dessen eigene Behauptung hin, ohne auch nur anzudeuten, daß sich Tetzel dagegen so energisch verwahrt hat. Ist das ehrlich und gerecht?!“ Aber Hefele's Entrüstung ist unbegründet. Eine ehrliche und unbefangene Exegese, der sich selbst der schon damals katholisirende Lämmer (a. a. O. S. 308, Anm.) nicht verschließen kann, muß hier wenigstens eine arge Discrepanz der Theorie und Praxis anerkennen. Es ist wohl richtig, daß Tetzel den Vorwurf, er habe jenes Ungeheuerliche ausgesagt, zurückweist, — welche Versicherung Gröne durch zwei in den Beilagen seiner Schrift mitgetheilte Entlastungszeugnisse des Magistrats und des Propsten zu Halle zu stützen sucht; aber ebenso richtig ist, daß er eine solche Aeußerung, als mit der Lehre der katholischen Kirche in Einklang stehend, in demselben Athem vertheidigt. Diese auffallende Antilogie scheint Tetzel sich dadurch zu vermitteln, daß er in der ersten These von der ganzen Ablaßhandlung, welche die sacramentale Absolution mit befaßt, in der zweiten von dem eigentlichen Ablaß redet. Hierüber unten das Nähere.

(S. 426). Und die Ablaßformel für einen Jubiläumsablaß spricht
iesem die von Schuld und ewigen Strafen befreiende Wirkung zu [1]).

Aus dem eben Dargelegten resultirt mit Nothwendigkeit, daß der
Ablaß in der letzteren Fassung in die Functionen eines Sacraments
ingegangen ist, denn was sonst als Bedeutung des Bußsacraments
ngesehen wurde, die in Folge von Todsünden aus der Gnade her-
usgefallenen Menschen wieder zur Gotteskindschaft zurückzuführen,
rscheint jetzt als Wirkung an den Empfang des Ablasses geknüpft.
Aber wir dürfen hieraus nicht zu viel folgern wollen, als ob der Be-
riff des Bußsacraments sich zu dem des Ablasses vermaterialisirt
ätte, als ob die beiden ersten unter den das Bußsacrament consti-
uirenden Momenten, die contritio cordis und die confessio oris,
erschwunden wären, um durch die sonst für den Empfang der zeit-
ichen Strafen maßgebenden, rein äußerlichen Bedingungen ersetzt zu
verden. Nicht der Begriff des Bußsacraments und der sacramen-
alen Absolution ist in den des Ablasses übergegangen, sondern der
Name „Ablaß“ ist von einem Theil der Handlung auf das Ganze
ibertragen, die Handlung des Bußsacraments ist als subordinirtes
Element in die Ablaßverleihung aufgenommen. So findet denn das
nscheinend so schwierige Problem, daß wir auf der einen Seite den
Ablaß von katholischer Dogmatik und Curie auf die zeitlichen Strafen
eschränkt, auf der anderen Seite von ebendenselben auf die Schuld
nd ewigen Strafen ausgedehnt sehen, darin seine Lösung, daß es
ich in jenem Fall um streng-dogmatische Begriffsbestimmung, in die-
em Fall um die Ausprägung der factisch gehandhabten Praxis han-
elt, in welcher Buße und Beichte als verschwindende Momente
or dem Ablaß in den Hintergrund traten. Daß man sich in der
Theorie immer noch der eigentlichen Bedeutung des Ablasses be-
oußt bleibt, ersieht man daraus, daß Prierias in der oben ange-
ührten Stelle bei der absolvirenden Thätigkeit des Ablaßpredigers

---

[1]) Absolvo te ab omnibus p e c c a t i s delictis et excessibus quantum-
umque enormibus, hactenus per te commissis, ac censuris quomodolibet
ncursis, etiam Sedi Apostolicae reservatis. Et iterum remitto per plena-
iam indulgentiam omnem poenam in purgatorio tibi debitam pro prae-
nissis ac restituo te illi i n n o c e n t i a e e t p u r i t a t i, q u a m i n B a p-
i s m o a c c e p i s t i, ita quod decedenti tibi ab hoc seculo clausae sunt
ortae poenarum et apertae januae delitiarum Paradisi. Quod si hac vice
on morieris, salva sit tibi nihilominus ista gratia, quando alias fueris in
rticulo mortis (Löscher I, S. 371, vgl. auch II, S. 573; Amort, a. a. O.,
S. 67 ff.).

die clavis ordinis und die clavis jurisdictionis, d. h. die von dem Ablaßprediger als Priester zu handhabende Verwaltung des eigentlichen Bußsacraments mit Absolution und die von ihm als päpstlichem Bevollmächtigten zu verleihende Befreiung von den zeitlichen Strafen unterscheidet. Auch nach den päpstlichen Verleihungen sind die Ablaßcommissarien in jener doppelten Richtung thätig, wie denn auch Tetzel nur nach vorausgegangener Buße und Beichte die Befreiung von ewigen und zeitlichen Strafen an den Ablaß knüpfen will. — Doch war dies in der That sehr misverständlich und dem an theologisches Denken und scholastische Unterscheidungen nicht gewöhnten Volke mußten sich auch die Begriffe, nicht nur die Handlungen vermischen und die Vergebung sowohl der zeitlichen als auch der ewigen Strafen von rein äußerlichen Bedingungen abhängig erscheinen [1]).

Wenn wir das Resultat unserer Untersuchung kurz zusammenfassen sollen, so ergiebt sich, daß die katholische Dogmatik überall, wo es sich, zumal der protestantischen Antithese gegenüber, um die begriffliche Feststellung des Ablasses handelte, den Ablaß seiner Wirkung nach allerdings auf die Erlassung der zeitlichen Strafen beschränkt und nur durch Aufnahme der Beichthandlung in seinen Vollzug seine erlösende Thätigkeit auch auf die ewigen Strafen ausdehnt. Aber die von Rom ausgehende Praxis knüpft in einer für das Volksbewußtsein misverständlichen, ja auf Misverständnis abzweckenden Weise an den völligen Ablaß auch den Erlaß der Schuld und der ewigen Strafen.

§ 2. Die Bedingungen für das objective Zustandekommen des Ablasses.

Von der Betrachtung des begrifflichen Seins des Ablasses in die Sphäre seines empirischen Daseins und seiner Erscheinung übergehend, drängt sich uns zunächst die Frage auf: Worauf gründet sich der Ablaß? was ist das für eine Gnade, die in ihm zur Erscheinung kommt?

---

[1]) Nach unserer Auseinandersetzung nehmen wir keinen Anstand mehr, die von Löscher (I, S. 421) mitgetheilten Chemnitz'schen Excerpte aus Tetzel's Instructio (gegen Lämmer, a. a. O. S. 5) für authentisch zu erklären. Hier heißt es, daß die erste Gnade des Ablasses die Vergebung aller Sünden sei. Prima gratia principalis indulgentiarum est plenaria remissio omnium peccatorum, per quam peccator perfectam remissionem et gratiam Dei denuo consequitur. Damit sei eine Vergebung der zeitlichen Strafen verbunden.

1. Die dogmatische Basis des Ablasses.

Wir haben oben gesehen, daß den altgermanischen Völkerstämmen eine Solidarität der Interessen der Gemeinschaft — das Recht und die Pflicht des Einzelnen zur Theilnahme an den Gemeingütern und Gemeinlasten, wie sie ihm in Familie, Volks- und Stammesgenossenschaft entgegentraten — eine sehr geläufige Vorstellung war. Wir haben ferner gesehen, wie sich bei diesen Völkern, als sie nun christlich geworden waren, die Vorstellung ausbildete, daß auch der Himmelsherr Schwurgenossenschaften anerkenne, ja wie die Kirche selbst dem germanisch-christlichen Bewußsein als eine große Eidverbrüderung erschien, deren Mitglieder sich verbunden zu gegenseitigem Geben und Empfangen des zum Eintritt in die Himmelsburg Nothwendigen. Wir haben endlich gesehen, daß die Scholastik diese Grundanschauung in der Lehre von dem Schatze der Kirche ausbildete und hieraus die Fähigkeit der letzteren zu Ablaßspenden begründete.

Dieselben Gedanken finden sich auch bei den Dogmatikern des 16. Jahrhunderts. Widerspruchslos nehmen Alle die traditionelle Theorie an. Selbst Berthold in seiner ersten Periode wagt nicht (soweit sich aus den bei Amort mitgetheilten Fragmenten seines onus ecclesiae schließen läßt), zu diesem Dogma eine oppositionelle Stellung einzunehmen. Wir können daher auch nicht erwarten, bei den Theologen unserer Periode weitläufige Expositionen dieser längst angenommenen Lehre zu finden: sie begnügen sich meist, auf diesen thesaurus als unumstößliche Basis des Ablasses hinzuweisen.

Gleichwie die menschlichen Satisfactionen — so lehrt Prierias — nur in dem thesaurus meritorum Christi ihre wirksame, die zeitlichen Strafen tilgende Kraft erhalten, so auch der an Stelle der Satisfactionen tretende Ablaß (Löscher, a. a. O. II, S. 31). Gehe man aber näher auf den die Indulgenzen ermöglichenden Schatz ein, so umfasse er die Verdienste Christi und der Heiligen, sofern sie Satisfactionen, nicht sofern sie Verdienste sind (thesaurus ille — sunt merita Christi et Sanctorum, non ea ratione qua merita sed qua satisfactiones). In jedem guten und daher meritorischen Werke liegt nämlich nach der traditionellen katholischen Doctrin mit ihrer äußerlichen massiven Auffassung ein zwiefaches Moment. Zunächst ist es Verdienst und kommt nur dem zu, der das gute Werk gethan, aber es ist auch zugleich Genugthuung und als solches übertragbar: im ersten Fall scheint das Werk als einen sittlichen Habitus begründend, als eine unübertragbare sittliche Qualität involvirend, im

zweiten Fall als äußerliches opus operatum, das nicht am Individuum haftet, gefaßt zu werden. So ist es denn möglich, daß Jemand durch Almosengeben sich selbst ein Verdienst erwirbt, einem Andern aber zugleich Genugthuung für zeitliche Strafen zuwendet (Prierias, bei Löscher II, S. 25). Cajetan drückt es auch so aus: quantum habet opus bonitatis, tantum habet meriti, et quantum habet mali poenae, tantum habet satisfactionis (Amort, S. 295). Auf Christi Werke übertragen, ergiebt dies folgendes Resultat (Eck in seinem Enchiridion, § 23): Das Verdienst Christi ist einmal etwas, das er sich selbst allein als unabgebbares, unablösliches und unübertragbares Eigenthum erworben hat. Von diesem Verdienst ist die Rede, wenn die heil. Schrift davon redet, daß Christus sich einen Namen erworben, der über alle Namen ist (Phil. 2). Aber in der Bibel wird noch eine andere Seite an seinem Werke hervorgehoben. Christus redet von seinem Verdienst für uns, von der für uns geschehenen Genugthuung, wenn er bei der Einsetzung des Abendmahls sein Blut als vergossen zur Vergebung unserer Sünden bezeichnet. So kommt ein Schatz von überschüssigen Verdiensten Christi zu Stande, ergänzt durch die in analoger Weise hinzutretenden Satisfactionen der Heiligen. Hören wir darüber einen andern Dogmatiker. Nur soweit die Werke der Heiligen — dies führt Cajetan aus (Amort, S. 295) — ein meritum involvirten, nützten sie diesen selbst und empfingen in den Heiligen selbst ihren Lohn; soweit sie Satisfactionen waren, thaten sie allerdings zunächst für die eigenen Sünden der Heiligen genug; soweit sie indeß größer waren, als die für die eigenen Sünden geschuldeten Strafen, blieben sie für den Heiligen selbst, aber nicht überhaupt, ohne Lohn. Sie wurden Gesammteigenthum der zu einem mystischen Leibe vereinten Kirche und können auf andere Menschen nach dem Princip des solidarischen Eintretens der kirchlichen Gemeinschaft für den Einzelnen und der Möglichkeit der stellvertretenden Genugthuung übertragen werden. Die Verwaltung aber steht dem Papste zu, als dem sichtbaren Haupte der Kirche, in dem Maße, daß ohne seine Uebertragung ein Ablaß unwirksam ist (Tetzel in seiner prima disputatio, These 92; Latomus, bei Amort, S. 299).

Hiermit sind wir zu einem zweiten Punkt gelangt, der das Zustandekommen des Ablasses bedingt, die Uebertragung des Schatzes durch den Papst.

2. Auctoritas dantis.

Damit nicht nur der Ablaß überhaupt möglich sei, sondern der einzelne Ablaß zu Stande komme, bedarf es noch eines Weiteren als des Vorhandenseins des thesaurus meritorum. Der thesaurus an sich ist ein todtes unbewegliches Gut, ein noch nicht in Umlauf gesetztes Capital. Denn der Schatz gehört zwar der ganzen Kirche, aber er ist dem einzelnen Christen nicht ohne Weiteres zugänglich (Eck in der Leipziger Disputation bei Löscher III, S. 357). Es bedarf vielmehr, damit man zum Ablaßschatz gelange, einer ganz besonderen Vollmacht, welche aber nur dem Papste eignet. Der Nachfolger Petri allein hat vermöge seiner Schlüsselgewalt die Verwaltung und Dispensation des thesaurus (Tetzel: Vorlegung 5, bei Löscher II, S. 319 ff.). Daher tritt als weitere Bedingung für das Zustandekommen des Ablasses die Forderung der Vollmacht zum Verleihen des Ablasses hinzu.

Mit dieser Vollmacht des Papstes aber, die der einst dem Petrus verliehenen um nichts nachgiebt[1]), verhält es sich so: Die katholische Dogmatik unterscheidet eine dreifache Form der Schlüsselgewalt. Principiell und autoritativ kommt Gott allein die Schlüsselgewalt zu (clavis auctoritatis). Inhaber einer außergewöhnlichen exceptionellen Schlüsselgewalt war Christus während seines Erdenwallens. Weil er die Herzen der Menschen durchschaute und die Wahrheit der Buße erkennen konnte, war es ihm möglich, ohne sacramentales Medium die Vergebung der Schuld sowohl, wie aller ewigen und zeitlichen Strafen zu gewähren (clavis excellentiae). Niedriger ist die ministeriale Schlüsselgewalt (clavis ministerii, vgl. Cajetan, bei Amort, S. 293), welche wiederum theils an den ordo geknüpft ist (clavis ordinis) und in Folge dessen allen Priestern zukommt, theils an die nur dem Papst und den von ihm Autorisirten zukommende Jurisdiction, vermöge deren zeitliche Strafen vergeben werden[2]).

---

[1]) Quicunque pluris posse putat in veniis Petrum quam Leonem, magis errat, imo blasphemat. Vgl. Tetzel bei Löscher I, S. 514, These 105.

[2]) Igitur potestas Pontificis per clavem ordinis omnem culpam et per clavem jurisdictionis, cujus est indulgere, omnem poenam ex causa potest abolere. Prierias bei Löscher II, S. 32. Ueber die Delegirten des Papstes aber äußert sich ebenderselbe, a. a. O. S. 34, so: Astruere quod habens plenitudinem potestatis a Papa ad venias possit abolere a culpa .... per ordinis clavem et a poena per clavem jurisdictionis, non est insanire, sed sane sentire.

Die päpstliche Vollmacht ist aber eine so nothwendige Bedingung für das Zustandekommen des Ablasses, daß er gar nicht möglich ist, wenn der Papst nicht den Schatz der Verdienste austheilt (Tetzel, bei Löscher II, S. 292). Zwar haben auch die Bischöfe als Träger einer bestimmten, wenn auch vom Papst origінirten Jurisdiction eine gewisse Vollmacht zur Ablaßverleihung, aber nur eine sehr beschränkte, während den völligen Ablaß nur der Papst verleihen kann [1]). Wenn die Bischöfe nämlich Ablaß gewähren, so können sie dies nur aus dem beschränkten Schatze der ihrer Jurisdiction unterstellten Diöcese thun und auch so nur im Auftrage des summus episcopus (Medina, bei Amort, S. 309), der jederzeit ihre Ablaßgewalt limitiren, ja, wie bei den Jubelablässen zu geschehen pflegt, ihre Indulgenzen gänzlich abrogiren kann. Die Macht des Papstes allein ist nicht durch Vorgesetzte beschränkt und sein Ablaß ist allein sicher, weil er, nicht aus dem begrenzten Verdienstschatze von Localheiligen, sondern aus dem unendlichen und unerschöpflichen Reichthum der Verdienste Christi schöpfend, allein gewiß ist, daß sein Gnadenborn nie versiegt.

Aber es begegnet uns bei den katholischen Dogmatikern des 16. Jahrhunderts noch eine weitere Cautel, an welche das Zustandekommen des Ablasses geknüpft, die Forderung der Genugsamkeit des den Ablaß bedingenden Motivs.

3. Pietas in causa.

Die Vollmacht, den Schatz der Verdienste auszutheilen und dadurch von jeder Strafe zu befreien (Prierias, bei Löscher II, S. 28), ist dem Papste nicht schlechthin bedingunglos anvertraut. Selbst Prierias, der die Papstgewalt auf den höchsten schwindelerregenden Gipfel getrieben hat, wagt es nicht, mit klaren Worten einer schrankenlosen Willkür des Papstes Thür und Thor zu öffnen. Die völlig allgemeine und nichtssagende Norm, welche in der oben angezogenen Stelle ausgesprochen liegt (vgl. auch ebenda S. 59: Papa .. omnem poenam e x c a u s a potest abolere), krystallisirt sich ihm an anderer

[1]) Tetzel disput. secunda, These 12 und 13: Docendi sunt Christiani quod claves Ecclesiae non universali Ecclesiae, sed Petro et Papae et in eis omnibus eorum Successoribus et universis Praelatis futuris per derivationem eorum in ipsos, sunt collatae. Docendi sunt Christiani, quod plenissimam Indulgentiam non Concilium generale nec Praelati alii Ecclesiae simul vel disjunctim dare possent, sed solus Papa, qui est sponsus universalis Ecclesiae.

Stelle zu der allerdings nur ganz im Vorbeigehen flüchtig berührten Schranke, daß die Verleihung des Ablasses eine causa rationabilis haben müsse (Prierias, a. a. O. S. 21). Auch die Bulle Leo's läßt sich herbei, die Verleihung des Ablasses an die Norm der Vernünftigkeit der Ursache zu binden. Und so finden wir denn auch bei allen hier in Betracht kommenden Dogmatikern neben der Forderung der auctoritas in dante das Postulat der rationalitas oder pietas in causa, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch implicite ausgesprochen. Aber bei der Frage nach der Ausdehnung dieser Forderung treten wieder Differenzen hervor. Es begegnen uns von neuem jene beiden schon früher beobachteten Strömungen, die streng-curialistische oder ethisch-laxere und die gemäßigt-curialistische oder ethisch-strengere. Die erstere fordert nur eine von der Kirche zu taxirende Proportionalität der Veranlassung des Ablasses zu der in ihm gebotenen Straferlassung, während die zweite die Ablaßverleihung der päpstlichen Willkür zu entheben und nach festeren ethischen Normen und Voraussetzungen die Genugthuungen zu bemessen sucht. Jene, deren Voraussetzungen sich schon bei Prierias finden, deren Consequenzen sich in ausgebildetster Form bei Cajetan finden, will weder die äußersten Consequenzen des thomistischen Standpunktes vertreten, noch in Gegensatz zu der römischen Praxis treten. Das Dispensationsrecht des Ablasses — so ist die Gedankenentwicklung des Cajetan, bei Amort, S. 292 — ist nicht auf dieselbe Weise der päpstlichen Machtvollkommenheit unterstellt wie andere Ausflüsse der päpstlichen Jurisdiction. Bei den Verleihungen von Beneficien z. B. und bei Entbindungen von Ehehindernissen ist der Papst ausschließlich und allein an seinen Willen gebunden: diese unterliegen soli imperio Pontificis. Anders die Indulgenzen, welche nicht dadurch schon wirklich zu Stande kommen, daß er die contrahirte Strafe durch Application des seiner Verwaltung übergebenen Kirchenschatzes erlassen will. Er ist mit seinem Willen selbst wieder an feste, unwandelbare Normen gewiesen, an die Norm des Vorhandenseins einer genügenden Veranlassung zur Austheilung des Ablasses. Daß aber die causa rationabilis ein unumgängliches Requisit des Ablasses sei, folge schon daraus, daß ein Ablaß, zu profanen Zwecken verliehen, keine Wirkung haben werde (si daretur indulgentia ad causam profanam constat quod indulgentia esset nulla). Aber nicht nur der Ablaß überhaupt, sondern auch das Quantum des Ablasses bestimme sich nicht nach der willkürlichen Uebertragung des Papstes. Er sei nicht richtig,

jener (thomistische) Grundsatz, daß an jede legitime Veranlassung eine beliebig große Indulgenz geknüpft werden könne, daß, wenn nur überhaupt ein rechtmäßiges Motiv zum Ablaßgeben vorliege, das Quantum des Ablasses nicht durch die Schätzung dieses Motivs, sondern durch den freien Willen des Papstes allein bedingt sei. Denn nicht jeder Anlaß, der überhaupt der Verknüpfung mit Ablaß würdig ist, ist darum auch genugsam, als Medium für eine beliebig große Indulgenz zu dienen. Ist aber ad dandam tantam indulgentiam keine causa legitima vorhanden, so kommt zwar Ablaß zu Stande, aber non valet ad quantitatem [1]). Man dürfe jedoch hier auf der anderen Seite die Forderung auch nicht überspannen, indem man die Sache oder kirchliche Leistung, wofür Ablaß gegeben wird, geradezu zur Ursache der Vergebung zeitlicher Strafen mache (quod causa indulgentiae est causa remissionis poenae), während doch die eigentliche Ursache der Straferlassung die Leiden Christi und der Heiligen seien. Jene Ansicht mache die Wirkung des Ablasses illusorisch und die kirchliche Praxis, welche eine wirkliche Wirksamkeit desselben verheiße, erscheine als frommer Betrug (vgl. auch Petrus de Soto, bei Amort, S. 306). Das, wofür Ablaß gegeben werde, sei die Veranlassung, daß der Papst aus dem Kirchenschatz mittheile; darum müsse sie aber auch rechtmäßig und genügend sein, weil dem Nachfolger Petri sonst das Recht zur Dispensation abgehe. Klarer drückt die gleiche Anschauung Hadrian aus (bei Amort, S. 292 f.), indem er zwar die Forderung der Rationalität der causa aufstellt, aber zugleich vor dem Irrthum warnt, als ob es sich hier um ganz genaue Gleichwerthigkeit von Veranlassung und Folge handele. Es könne hier nur von der Forderung der Proportionalität und Sufficienz, nicht der Aequivalenz die Rede sein. Wäre der Ablaß immer gerade so groß, als das zur Erlangung desselben Geleistete an objectivem Werth habe, so sei die kirchliche Autorität bei jenem überflüssig, d. h. so bedürfe es nicht einer Uebertragung des thesaurus meritorum durch die höchste kirchliche Gewalt, sondern es sei schon an und für sich, abgesehen vom Ablaß, mit der Leistung jene Wirkung verbunden. Hadrian illustrirt dies durch ein dem Staatsleben entlehntes Beispiel. Einem Bürger wird für eine ruhmreiche That im Dienste des Vater-

---

[1]) Andreas Vega erläutert dies dadurch, daß er sagt, es sei offenbar ein Unding, für ein Pater noster und Ave Maria völligen Ablaß zu gewähren, während ein geringer Ablaß sehr wohl an diese kirchliche Leistung geknüpft werden könne.

landes Lohn und Dank nicht in krämerhafter Genauigkeit zugemessen, sondern vielleicht, wenn auch nach gerechtem Maßstabe, in höherem Maße zu Theil, als das Werk, auf der Goldwage gewogen, verdient. So sei im kirchlichen Leben der für eine Leistung gegebene Ablaß oft größer, als man nach objectiver Werthschätzung glauben und erwarten sollte. Ja, an eine und dieselbe kirchliche Leistung sei je nach den vollziehenden Personen und den die Vollziehung begleitenden Umständen eine bald kleinere, bald umfangreichere Indulgenz geknüpft.

Wie wenig Ernst aber es unsern Dogmatikern mit diesen ethisch klingenden und vorurtheilsfrei scheinenden Grundsätzen ist und wie sehr wir Recht hatten, diese ganze Anschauungsweise, auch die des sonst zu der gemäßigteren Richtung gehörenden Cajetan, dem oberflächlichen Eindruck entgegen, eine nach Wesen und Tendenz streng hierarchische zu nennen, erhellt schon daraus, daß Cajetan die eben gegebenen Concessionen an eine freiere Auffassung und Beurtheilung des Ablaßwesens dadurch wieder restringirt, ja gänzlich zurücknimmt, daß er die päpstlichen Bullen von dieser Prüfung eximirt und jede in einer Bulle ausgesprochene Veranlassung, mit Ausnahme offenbaren Irrthums, für genugsam und eo ipso fromm erklärt [1]). Besonders aber blickt durch die Bestimmung der Werthschätzung des Mittels zum Ablasse das hierarchische Antlitz des ergebenen Römlings hindurch und alle seine Cautelen schwinden hin zu nichtigem Gerede. Die Werthschätzung einer kirchlichen Leistung bemißt sich nämlich nach Cajetan nicht nach dem Werthe, den sie an und für sich hat, sondern nach dem Nutzen, der für die Kirche mit demselben verknüpft sei. So sei ein Besuch der Peterskirche an und für sich stets gleichwerthig, ob er nun im Jubeljahr geschehe oder nicht. Aber sofern der Besuch im Jubeljahr ein lebendiger Ausdruck sein solle für die Einheit der Kirche, sei er genugsamer Anlaß zu reichlichen Indulgenzen.

Die zweite von uns oben unterschiedene strengere Richtung in Betreff des hier zu erörternden Punktes hat nur einen Vertreter

[1]) Causa indulgentiae expressa in Bulla, nisi manifestus sit error, est semper rationabilis, loquendo de rationabili praesumpto, sicut sententia a judice lata. Sed causam indulgentiae tantae expressam in Bulla non oportet esse rationabilem in veritate tum quia Papa non modo potest errare in hujusmodi, sed etiam facile potest errare in illis, cum non sit haec sententialis de his qui sunt fidei, tum quia Papa non solum potest errare in hujusmodi, sed etiam facile potest errare sicut in publicis similibus actibus, bei Amort, S. 293.



aufzuweisen. Berthold allein wagt es, mit größerer Energie die sonst so lax gehandhabte Bedingung der pietas in causa geltend zu machen; aber auch er nur in jener seiner ersten Periode entstammenden Schrift: «onus ecclesiae», welche mit edlem Freimuth die Schäden der Kirche geißelt. Zwar ist er — wie wir wissen — keineswegs gewillt, die Realität des Ablasses und die Berechtigung des Papstes zu seiner Verleihung irgendwie in Frage zu ziehen: aber indem er die Application des Kirchenschatzes im Ablasse an ethische, der curialistischen Willkür in Wirklichkeit entnommene Grundsätze gebunden wissen will, geht er über die blasse Allgemeinheit des Postulats einer rationabilis causa hinaus. Er schneidet auf der einen Seite den bei den Thomisten beliebten Recurs auf die päpstliche Autorität ab, indem er die dabei vorausgesetzte Unfehlbarkeit des Papstes schlechthin leugnet. Wolle man dem Papste Infallibilität vindiciren, so müsse man die Häresien und mörderischen Thaten früherer Päpste für wohlthätige Handlungen frommer Hirten, nicht nach ihrem wahren Wesen für tyrannische Bübereien ausgeben (S. 215). Aber auf die Besprechung der causa übergehend, beruhigt er sich auch nicht dabei, daß jede der Kirche nützliche Leistung einen genugsamen Anlaß zur Indulgenz bieten soll, wobei denn doch der Papst als authentischer Richter über die Nützlichkeit eines guten Werkes die Entscheidung behält und ein an Geldspenden zu kirchlichen Zwecken geknüpfter Ablaß als zulässig erscheint. Mit der ganzen Empörung eines sittlichen Charakters erhebt sich unser Bischof gegen die Laxheit und deckt zunächst den Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgrund für dieses Verfahren, daß nämlich wer Geld zu kirchlichen Bauten gebe, damit ein Werk zur Ehre Gottes thue, in seiner ganzen Nichtigkeit auf. Der Ablaßsuchende habe durchaus nicht die Ehre Gottes, sondern nur die eigene Gemächlichkeit und Faulheit im Auge. Aber auch mit dem Verkäufer stehe es nicht besser: sein höchstes Ziel sei Füllung des Seckels, nicht Förderung der Ehre Gottes. Jedoch ganz abgesehen von der Gesinnung, in welcher das Geld hingegeben und eingefordert werde, auch das zusammengeraffte Geld werde nicht unmittelbar und ungetheilt zu kirchlichen Zwecken verwandt, sondern wandere zum großen Theil in den Seckel des Staats [1]).

[1]) Raunte man sich doch im Volke zur Zeit der Reformation zu, daß ein bedeutender Theil des reichen Erwerbs des Jubelablasses von Leo X. zur Mitgift für seine Schwester verwandt sei.

Und selbst der geringe, wirklich zu kirchlichen Zwecken verwendete Bruchtheil diene keineswegs einer so exquisiten Förderung der göttlichen Ehre, daß daran so hohe Gnaden mit Recht geknüpft werden könnten. Sei das denn das vornehmste Gebot Gottes, Kriege zu führen wider die Türken und riesige Dome aufzuführen? werde nicht durch jene angeblich allein zu Gottes Ehre geschehenen Riesenwerke menschlicher Prunksucht und Eitelkeit gefröhnt? habe uns Gott nicht vielmehr verboten, uns mit dem ungerechten Mammon Freunde zu erwerben? Ja, herrlicher sei es, in den Herzen der Menschen Gott einen unsichtbaren Tempel zu bauen, indem man Frommen Almosen spende und für ihre Nothdurft sorge. Daher sei ein Ablaß in Veranlassung von Geldspenden für heilige Bauten wenig verdienstlich. Besser thue der Papst, wenn er Erlaß der kanonischen Strafen — denn darauf beschränkt Berthold die unmittelbare Wirkung des Ablasses — umsonst gebe, gleichwie er selbst umsonst den Gnadenschatz empfangen, und zwar auf sittliche Bedingungen hin den Kranken und Schwachen gebe. Sonst ist des Papstes Ablaßverleihung ohne Macht und überdies liegt die Gefahr nahe, daß weder des Nächsten Bestes, noch Gottes Ehre gefördert, sondern allein des Papstes Geldschrank gefüllt werde [1]).

Alle diese Einsprüche zu Gunsten einer ernsteren Verwaltung der dem Papste anvertrauten Ablaßgewalt, wie sie sich auch einer katholischen, von dem Hauche ernster und wahrhafter Sittlichkeit durchwehten Seele entringen mußten, werden in der zweiten Schrift zu Gunsten einer traditionellen Orthodoxie fallen gelassen. Er fügt die Macht des Papstes jetzt nur noch in die willige Fessel des Postulats einer zur Ehre und Zier der Kirche und zur Förderung des Nächsten dienlichen Sache. Ja, auch das Erlangen des Ablasses für Geld ist ihm nicht mehr mit dem Makel der Simonie behaftet, wenn dieses Geld nur zur Nothdurft und Erhaltung des christlichen Volkes und Glaubens angewandt wird. Nur sei hierbei der Irrthum zu vermeiden, als ob man durch Geld die Lösung der Strafen erlange.

---

[1]) Quo pacto — Amort, S. 214 — homo plus observat Papam quam Deum, seu ejus quaestorem, tamquam idolum, qui sibi pro mercibus porrigit indulgentiarum literas ac remittit poenas divinae justitiae debitas. Itidem et gentiles olim factitarunt, servientes Febri, Plutoni aliisque noxiis Numinibus, ne laederent, ita hodie insipidi nituntur consequi venias, quo minus post Christum crucem portent.



Mit solchen ethisch-klingenden, aber in ihrer abstracten Fassung äußerst dehnbaren Begriffen konnte das päpstliche Kirchenregiment wohl zufrieden sein. Der Willkür der Curie war so freier Spielraum gelassen: das Urtheil über die Nützlichkeit einer causa mußte ihr bleiben und für die sufficiente Rationalität ließ sich leicht ein Schein gewinnen. So brauchte die Curie Abläsſe in der Art jener Butterbriefe, welche bis in die Zeit der Reformation für den Kurfürsten von Sachsen gewährt wurden (vgl. Löscher I, S. 368), keineswegs zu beschränken oder abzuschaffen. Jener Ablaß hatte einen sehr vernünftigen und gemeinnützigen Zweck (Bau einer Elbbrücke bei Torgau) und auch die Kirche kam nicht zu kurz: denn außer einem nach Rom zum Bau der Peterskirche wandernden Antheil am Ertrage wurde der kirchliche Zweck noch durch eine bei der Brücke zu erbauende Kapelle gewährleistet.

§ 3. Die Wirkung des Ablasses.

Die Wirkung des Ablasses wird sehr verschieden bestimmt werden, je nachdem er in seiner eigentlichen, engeren, oder in seiner uneigentlichen, weiteren Bedeutung gefaßt wird. Alle, welche den Ablaß als die Vergebung der nach der Absolution noch bleibenden, sei es hier, sei es im Fegfeuer zu büßenden zeitlichen Strafen definiren, müssen seine Wirkung auch als den partiellen oder totalen Erlaß eben dieser bestimmen, während der Ablaß, wenn er mit dem Bußsacrament zu einer einheitlichen Handlung zusammengefaßt wird, auch die Wirkungen der letzteren in sich vereinigen muß. An Ablaß in diesem uneigentlichen Sinn knüpft sich nicht allein Erlaß der zeitlichen, sondern zugleich der ewigen Strafen und der Sündenschuld. Das Nähere darüber findet sich schon § 1; in den Bereich unseres Paragraphen fällt nur noch die Berücksichtigung einer Frage, welche bei den vorliegenden Dogmatikern vielfach ventilirt wird, der Frage, ob der Ablaß auch auf die im Fegfeuer bereits befindlichen Seelen übertragen werden könne. Völlig negirt wird die Frage von keinem unserer Dogmatiker und kann auch nicht negirt werden, wenn nicht die katholische Tradition verlassen und der römischen Praxis total widersprochen werden sollte. Aber der Modus der Uebertragung des Ablasses wird in Beziehung auf die Seelen anders gefaßt, als in Beziehung auf die Lebenden.

Tetzel zwar, in seiner Instructio, hält es im Interesse der Reclame nicht für geboten, die Unterscheidung der Ablaßverleihung an

Todte von der an Lebende anzugeben. In dem zweiten Predigtschema fordert er unterschiedslos zum Kaufen beider Ablaßarten auf. Ja den Ablaß für Verstorbene sucht er noch unter dem Gesichtspunkt einer pietätsvollen, allen egoistischen Beiwerks baaren kirchlichen Leistung ganz besonders zu empfehlen. Er malt in lebendigen Farben aus, wie leicht man lieben Heimgegangenen die harten Qualen des Purgatoriums erleichtern, sie sogar ganz aus denselben befreien könne, indem man für sie Ablaß löse, und er appellirt an alle Gefühle der Dankbarkeit und Liebe, um es recht an's Herz zu legen, den Seelen diesen Dienst zu erweisen. In der „Vorlegung“ aber stellt es jener berüchtigte Ablaßkrämer als einen unantastbaren Glaubenssatz der katholischen Kirche hin, daß der Papst mittelst Indulgenzen die Seelen aus dem Fegfeuer erlösen könne. „Wer do nicht glewbeth das der Babst den ablas und vollkomen ablas den lebendigen und den toden, szo sy yn gottis liebe sein, mittheylen kan, der helth das der Babst dy vollkommenheit der gewalt von dem Hern Cristo vber die Cristglewbige nicht empfangen habe“ u. s. w. (bei Löscher I, S. 499). An anderer Stelle formulirt er seine Ansicht dogmatisch so (prima disput., bei Löscher I, S. 504 ff.): Der Papst hat zwar keine jurisdictionale Absolutionsgewalt über das Fegfeuer (These 53), doch hat er die Macht der Application des Jubiläums auf dem Wege der Intercession (postetas applicandi Jubilaeum per modum suffragii sub specie clavis, These 54). Etwas weiter als diese letzten Aeußerungen Tetzel's geht Prierias (Löscher II, S. 22), wenn er dem Papste die Jurisdiction auch über das Purgatorium in Form der Application zuschreibt [1]). Aehnlich folgert Medina (Amort, S. 309) aus dem Umstande, daß Christus absolut und ohne Restriction dem Petrus und seinen Nachfolgern die Himmelsschlüssel anvertraut habe, eine indirecte Jurisdiction des Papstes über das Fegfeuer [2]).

Durch das Festhalten dieser, wenn auch nur indirecten Jurisdiction ist die absolute päpstliche Machtvollkommenheit durch die

[1]) Quantum ad Indulgentias attinet, Papa habet clavem jurisdictionis secundum Sanctos etiam in Purgatorium applicative. Animas tamen a debito seu reatu poenarum non absolvit, sed eis tribuit unde poenam vel debitum solvant, applicans et adiciens satisfactionem Christi vel aliorum.

[2]) Animae purgatorii humana jurisdictione et imperio non continentur, fateor, si naturam tantummodo spectes, ac non, si gratiam et Christi voluntatem attendas, qui vivorum et mortuorum dominatur (cap. 35).

Hinterthür wieder hineingebracht. Unverhüllt tritt dies bei Eck hervor, wenn er seiner Lehre, daß der Ablaß den Verstorbenen per modum suffragii zu Theil werde, die Cautel beifügt, daß mit dieser Formel die Macht des Papstes keineswegs verringert oder der Ablaß selbst unsicher gemacht werden solle (bei Löscher II, S. 351), sondern nur die Art und Weise der Vermittelung jener Gnadengaben ausgedrückt werden solle. Denn die Entscheidung liege nicht ausschließlich in Gottes Hand: es sei in des Papstes Macht, von seinem Suffragium (Hülfsleistung) dem einen mehr, dem anderen weniger zukommen zu lassen (S. 351 a. a. O.). Ja, Eck geht soweit, geradezu von einer Absolutionsgewalt des Papstes über das Fegfeuer zu reden[1]).

Dieser Auffassung aber von dem im Ablaß dargereichten suffragium als einer objectiv-gültigen und objectiv-wirksamen Zahlung tritt in der katholischen Dogmatik unserer Periode eine andere zur Seite, welche die Entscheidung über den Werth des vom Papste eingezahlten Lösegeldes Gott überträgt, d. h., um die beiden Richtungen mit Ausdrücken zu bezeichnen, die der katholischen Dogmatik selbst entlehnt sind, das im Ablaß an die Seele des Purgatoriums Dargereichte wird nicht nur als suffragium in forma solutionis, sondern auch als suffragium in forma deprecationis bestimmt. Es konnten nämlich zwar diejenigen, welche durch Ausdehnung des Ablasses auf die non injunctae poenitentiae in das göttliche Gericht bereits einen Eingriff gemacht hatten, nun auch kein Bedenken tragen, dem menschlichen Factor auch bei der Verleihung des Ablasses an die Seelen der Abgeschiedenen die Präponderanz zu vindiciren und die Bewohner des Fegfeuers auch gleichsam in den menschlich regierten Organismus der Hierarchie einzugliedern. Anders mußte sich die Sache bei denen gestalten, welche wie Cajetan (Amort, S. 295) den Ablaß auf die injunctae poenitentiae beschränkt hatten und ihn nur mittelbar, sofern und soweit die göttliche Strafaussetzung mit der menschlichen identisch war, eine Erlassung auch der göttlichen Strafen wirken ließen. Cajetan spricht sich daher so über den Ablaß an Verstorbene aus (Amort, S. 296): Für Verstorbene können wir auf dreifache Weise thätig sein, indem wir durch gute Werke,

---

[1]) vgl. positiones Lipsienses, bei Löscher III, S. 210 ff., Nr. 2: Papam non posse remittere poenam pro peccato debitam per Indulgentiam error. Imo erroneum est eum non posse absolvere animas in Purgatorio existentes.

durch Gebet und stellvertretende Satisfactionen ihnen Erleichterung ihrer Leiden verschaffen. Unter dieselbe Kategorie fällt auch der für Abgeschiedene gelöste Ablaß. Der Weg aber, auf dem jener Ablaß der Seelen übermittelt wird, ist derselbe, auf welchem alle jene übrigen Suffragien und Hülfsleistungen ihnen zukommen, der Weg göttlicher Gnade und göttlichen Mitleids, indem sie bei Gott eine gnädige Stimmung hervorrufen [1]). Denn von einem rechtskräftigen Urtheilsspruch des Papstes kann nur die Rede sein, so weit seine Machtsphäre reicht: die Verstorbenen aber sind seiner Jurisdiction entnommen. Das Resultat aber faßt Cajetan zusammen mit den Schlußworten (Amort, S. 297): Indulgentia plenaria in praesenti foro valet per modum solutionis plenariae, sed indulgentia plenaria relata ad forum alterius vitae valet per modum solutionis plenariae suffragando tantum ac per hoc exspectando divinae gratiae acceptationem. Aehnlich Latomus und Dominicus Sotus.

Durch diese Beschränkung der Wirkung des Ablasses war aber die gewöhnliche Begriffsbestimmung desselben aufgegeben. Während Thomas von Aquino, um den streng-hierarchischen Grundsatz: indulgentia tantum valet quantum sonat zu rechtfertigen, den Ablaß als applicatio thesauri definirt hatte, hatte Cajetan und die ganze katholische Theologie seiner Zeit (vgl. Amort, S. 294 u. 303), über Thomas hinausgehend, das primäre Moment des Ablasses in der absolutio und erst das secundäre Moment in der applicatio erblickt. So sagt Sotus: die concessio indulgentiarum ist eine absolutio, sed non est ita mera absolutio quin solutio interveniat (Amort, S. 303). Daß aber diese Definition nicht zutreffend ist, wenn man dem Papst nicht einmal mehr eine indirecte Jurisdiction über das Fegfeuer zugesteht, sondern seine Vollmacht auf die Anbietung der solutio beschränkt, daß man vielmehr mit der Cajetan'schen Auffassung der Purgatoriumsindulgenz zu der Definition des Aquinaten zurückkehrt, ist evident.

Dieselbe Antilogie macht sich bei Berthold geltend, der in seinem „onus ecclesiae" noch energischer gegen die Möglichkeit richterlichen

---

[1]) Nam servitus non redimitur pecunia secundum justitiae rigorem, sed secundum Domini acceptationem, ita poenae purgatorii nostris poenis non redimuntur secundum justitiae rigorem, sed secundum divinae misericordiae dispensationem.

Losſprechens der Seelen im Fegfeuer auftritt, ſo daß man deutlich erkennt, wie nur noch die in der Inſtitution der Todtenmeſſen kirchlich approbirte Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung für ſchon Abgeſchiedene ihn zurückhält, den Gedanken der im Ablaß vermittelten Uebertragung des Kirchenſchatzes auf die Seelen des Fegfeuers ganz aufzugeben. Bei ſeiner Begriffsbeſtimmung des Ablaſſes nämlich muß Berthold die Ausdehnung der Indulgentialgewalt des Papſtes über den Tod hinaus, ablehnen [1]). Er lehrt denn auch, daß der Papſt über das Purgatorium keine Gewalt habe; dort beſorge Chriſtus die Reinigung; jener ſei nur der Lebenden Gott, daher miſche er ſich nicht in die himmliſche Curie. Auf die im Fegfeuer Schmachtenden können wir nur hoffen durch Fürbitten einzuwirken und nur als ſolche möge der Ablaß Kraft haben (Amort, S. 211). Es ſei ein eitles Geſchwätz der Ablaßkrämer, daß die Seele aus dem Fegfeuer emporfliege, ſobald das Geld im Kaſten klinge. Habe der Papſt wirklich autoritative Vollmacht über das Purgatorium, ſo ſei es grauſam, dort überhaupt noch Seelen ſchmachten zu laſſen. Auch die alten Kirchenlehrer wüßten nichts von einer in's Fegfeuer reichenden Wirkung der Indulgenzen: ſowohl Gregor, als Auguſtin und Katharina von Siena kennten allein Gebet, Almoſen und Faſten als Erleichterungsmittel für theuere Verſtorbene. Wie wolle man auch Ablaß austheilen über die, deren Schuld- und Strafmaß man nicht kenne?

§ 4. Die Bedingungen für die ſubjective Wirkſamkeit des Ablaſſes.

Die Wirkung, welche an den Empfang der Indulgenzen geknüpft iſt, haben wir uns bereits vergegenwärtigt; es fragt ſich jetzt, an welche Bedingungen dieſe Wirkung für das Individuum gebunden iſt.

Das erſte, unumgängliche und daher von allen katholiſchen Dogmatikern ohne Ausnahme geltend gemachte Poſtulat iſt natürlich, daß das Individuum dasjenige erfüllt, woran der Ablaß geknüpft iſt, in Anlaß deſſen die Curie in eine Application des Gnadenſchatzes gewilligt hat (impletio ejus pro quo indulgentia datur). Aber kommen nicht noch weitere ſubjective Bedingungen in Betracht? In vielen Ablaßbewilligungen findet ſich die Formel, daß der Ablaß den

---

[1]) Sicut defunctus (Amort, S. 210), jam examini divino relictus humano judicio accusari non potest, ita de eo qui in divino judicio est constitutus, nobis fas non est aliud decernere praeter id, in quo dies supremus invenit.

vere contritis et confessis, wenn sie die sonstigen Bedingungen erfüllt, verliehen werden sollte. Bedeutet dies, daß nur die wahrhaft Reumüthigen die Indulgenz empfangen? oder involvirt es nicht mehr, als in der gewöhnlichen Definition des Ablasses liegt, daß man nur für die zeitlichen, nach ihrer ewigen Seite im Beichtstuhl getilgten Strafen Ablaß erhalten könne?

Die Entscheidung dürfte kaum zweifelhaft sein. Zwar müssen wir es Gröne (a. a. O. S. 183) zugeben, daß Tetzel in seiner Instructio (Löscher I, S. 415 ff.) dem Wortlaut nach die Forderung der Reue und Beichte geltend macht. Allerdings sucht nämlich Tetzel im Hinweis auf Bartholomäus, Stephanus und die Märtyrer alle, die so Vieles und so Schweres für die Kirche gethan, es als leicht hinzustellen, was jetzt jedem den Zugang zur reichsten Gnade eröffne, was auf das Haupt eines jeden die Segnungen der hochbegnadeten Altäre Rom's herniederziehen könne. Ein geringes Almosen, ein kleines Opfer von den mancherlei Freuden des Lebens setze in den Besitz so reicher Schätze. Aber er fordert doch zugleich, daß man sich bekehre und Thränen vergieße über seine Sünden (Quid ergo cogitas, quid tardas converti? Cur in hoc tempore lacrymas non effundis pro peccatis tuis?) und zugleich, daß man seine Sünden beichte vor dem päpstlichen Vicar. Nur der, welcher nach vollendeter Beichthandlung das Ablaßgeld in die Büchse gelegt hat, empfängt den ganzen Segen der Indulgenz [1]). — So bereitwillig wir also zu dem Zugeständnis sind, daß Tetzel Reue und Beichte als Bedingung für den Empfang des völligen Ablasses geltend macht, so energisch müssen wir es Gröne bestreiten, daraus im katholischen Parteiinteresse die Folgerung zu ziehen: „Wer daher unwürdig gebeichtet, ohne Reue, ohne den ernsten Vorsatz der Lebensbesserung sich hat den Ablaßbrief geben lassen, der mag immerhin dem Kreuze, welches für ihn als Gnadenzeichen aufgerichtet ist, sich mit der brennenden Kerze genaht, die sieben Altäre besucht haben, dem werden Kreuz und Kerze Zeichen der Finsternis, die sieben Altäre zu eben so vielen bösen Geistern und die Briefe in seiner Hand zu einem Belege, daß er Strafe verdient, daß sie ihm auch nicht ausbleiben werde“ (a. a. O. S. 183. 184). Wie Gröne daran nicht irre wird, wenn er Tetzel, nachdem er die Größe der durch die häufigen Todsünden aufgeladenen Schuld

[1]) Quicunque confessus et contritus eleemosynam ad capsam posuerit . . . plenariam peccatorum suorum remissionem habebit, a. a. O. S. 417.

in lebhaften Farben geschildert, dann fortfahren sieht: Et vos non vultis pro quarta parte floreni recipere has literas, quarum virtute non pecunias, sed animam divinam et immortalem tutam et securam ducere potestis ad patriam paradisi (Löscher I, S. 419) — wie dies möglich ist, wird doch wohl nur bei einer recht starken Voreingenommenheit für den Helden Tetzel verstanden werden können, obwohl unser Jesuit selbst behauptet, „beim ruhigen Lesen aus den Fragmenten" dieses Resultat „herausgelesen" zu haben. Aber auch die Formel contritis et confessis bedeutet bei Tetzel nichts weiter, als daß es nöthig sei, um den durch ihn verkündeten Jubiläumsablaß in seiner vollen Wirkung zu erfahren, die Beichthandlung dem Kaufen des Ablaßbriefes voraufgehen zu lassen. In die Voraussetzungen für den Empfang der Indulgenz konnte aber die contritio und confessio aufgenommen werden, sofern der Ablaß bei Tetzel in seiner erweiterten Gestalt erscheint, d. h. mit der Beichthandlung zu einem einheitlichen Acte verschmolzen ist (§ 1). Wie sehr wir mit dieser Behauptung Recht haben, lehrt ein Blick auf den Schlußsatz der an nächstletzter Stelle (S. 645 Anm.) citirten Tetzel'schen Worte, daß nämlich der, welcher confessus et contritus Ablaßgeld zahle, plenariam peccatorum remissionem empfange, womit die Wirkung der sacramentalen Absolution mit in die Folgen des Ablaßempfanges aufgenommen wird. Das Gleiche ersehen wir aus den Aeußerungen des Prierias. Auch er fordert, damit der Ablaß zur subjectiven Wirksamkeit gelange, eine vorhergehende Reue und Buße. Aber daß auch er nichts anderes darunter versteht als das Vorausgehen des Bußsacraments, geht schon daraus hervor, daß er — vgl. auch Tetzel prima disp. These 49, bei Löscher I, S. 580 — die attritio [1]) für genugsam hält. Denn aus dem attritus machen die (im Bußsacrament gehandhabten) Schlüssel einen contritus und dieser empfängt den vollen Segen des Ablasses, wenn er leistet, woran sein Empfang geknüpft ist [2]). Noch deutlicher geht unsere Ansicht, daß nicht der Ablaß selbst, sondern nur

---

[1]) Die attritio wird aber von Prierias definirt als dolor imperfectus, qui tunc est, quando homo vellet habere dolorem et gratiam a Deo numquam de cetero peccandi.

[2]) Claves Ecclesiae de attrito faciunt contritum. Unde omnis qui cum attritione confitetur, consequitur contritionem et gratiam et consequenter Indulgentiam et salutem si perseveret, bei Löscher II, S. 21, vgl. S. 24: Dico etiam, quod vere poenitentes tot sunt, quot attriti confitentes, cum omnes tales Dei gratiam assequantur, nisi obicem ponant.



die das Bußsacrament mit einschließende Ablaßhandlung an sittliche Qualitäten geknüpft sei, aus folgenden Worten des Prierias hervor. Auf Luther's These: Non Christiana praedicant qui docent quod redempturis animas per confessionalia non sit necessaria contritio, antwortet Prierias (Löscher II, S. 25): Nullum esse declamatorem reor qui tam stulte docuerit, qua vero intentione tales positiones in medium afferas, ipse videris. Siqui tamen docevent, quod non contriti non vane indulgentias prosequuntur, quia proderunt, contritione ex post facto accedente, non male docent apud complures peritos, quia sicut Papa potest constitutionem facere aut inficereut ex tunc, ita etiam potest Indulgentias largiri ut ex nunc suo tempore valituras. Aus diesen Sätzen nämlich ergiebt sich Folgendes: Der Ablaß kann dem Einzelnen übertragen werden, ohne daß ein Object für ihn vorhanden ist. Zur Wirksamkeit aber kann die bis dahin wohl vorhandene, aber nicht zur Wirkung gekommene Indulgenz nur dann gelangen, wenn der Empfänger durch die Beichte hindurchgegangen ist, d. h. wenn ihm zeitliche, nach der Absolution im Bußsacrament noch zurückbleibende Strafen anhaften, welche allein der Ablaß in seiner eigentlichen Gestalt tilgen kann. — Daß für den Ablaß eine reumüthige Gesinnung nicht erforderlich ist, wird auch durch die Consequenz des katholischen Dogma's geboten. Man sieht nicht ein, warum noch Reue und Beichte nöthig ist für Sünden, welche schon bereut und gebeichtet sind; können doch für den Ablaß keine anderen Postulate gelten als für die Satisfactionen, an deren Stelle der Ablaß seinem eigentlichen Wesen nach getreten ist. Endlich verbieten sich diese sittlichen Postulate auch von selbst durch die Ausdehnung der Indulgenzen über die Verstorbenen, während die Formel contritis et confessis auch hier sehr anwendbar ist. Denn nur weil sie von der Sündenschuld und den ewigen Strafen absolvirt sind, sind sie überhaupt der Verdammnis entronnen und des Eingangs zum Purgatorium gewürdigt, wo es nur noch zeitliche Strafen zu erleiden giebt.

Daß aber, wenn die Ablaßhandlung das Bußsacrament nicht als subordinirtes Element aufgenommen hat, d. h. wenn es sich nur um zeitliche Strafen handelt, die subjective Würdigkeit durchaus nicht in Frage kommt, geht schon daraus hervor, daß die Realität des für die Seelen des Fegfeuers gelösten Ablasses durch die sittliche Qualität des ihn lösenden Individuums durchaus nicht bedingt ist. Ohne selbst Reue zu haben, kann man für Bewohner des Fegfeuers Ablaß er-

langen [1]). Ja, sogar die Todsünde hindert nicht das Ablaßlösen für Andere. Der einzige Defect besteht darin, daß jenes für das Subject kein meritum erwirbt, sondern nur eine vom Papste übertragbare satisfactio wirkt. (Dominicus Sotus, bei Amort, S. 302.) Daraus ergiebt sich als nothwendige Consequenz, daß auch für die Lebenden, sobald es sich nur um zeitliche Strafen handelt, keine subjectiven Postulate aufgestellt werden können, und daß jene von Prierias (Löscher II, S. 24) gelehrte Unsicherheit des Ablaßempfanges für Lebende gegenüber der Sicherheit desselben für Abgeschiedene sich auf den Ablaß in seiner weiteren Bedeutung beschränken muß. Und wirklich lehrt Eck, welcher in der Leipziger Disputation (Löscher III, S. 443) den Ablaß auf die, welche bereut und gebeichtet haben, beschränkt, an einem andern Orte, daß der Ablaß zur Wirkung komme, auch wenn der Gnadenstand verloren sei, bevor die den Ablaß bedingende kirchliche Leistung vollendet sei.

Eine wirklich ethische, für die Lebenden sowohl wie auch für die Seelen des Fegfeuers aufgestellte Bedingung für den Ablaß in beiden Formen macht Cajetan geltend. Der Ablaß sei seinem Wesen nach stellvertretende Genugthuung. Da genüge es denn nicht (Amort, S. 297), überhaupt im Gnadenzustand zu sein. Nur wer fremder Genugthuung wirklich werth sei, empfange den Ablaß. Jenes aber gelte nur von dem, der sich selbst bemühe, die Genugthuung zu leisten [2]). Diese Forderung aber sei gleichbedeutend mit der von den Ablaßbullen aufgestellten Clausel: vere poenitentibus, denn zum Begriff der Buße gehöre die Bereitschaft, die auferlegten Satisfactionen zu tragen. Aehnlich Bartholomäus Fumus (Amort, S. 305), Hesselius (a. a. O. S. 311) und in abgeschwächter Form Medina (a. a. O. S. 310). Dagegen sprechen Dominicus Sotus und Petrus de Soto dem Cajetan im Namen der katholischen Orthodoxie die Berechtigung ab, zumal für das Fegfeuer diese Bedingungen des Ablaßempfanges aufzustellen.

---

[1]) Tetzel prima disp. These 64, Löscher I, S. 509: Non esse Christianum dogma quod redempturi pro animis confessionalia vel purgandis Jubileum possint haec facere absque contritione, error.

[2]) Nullus indignus aliena satisfactione pro poena sibi debita consequitur veraciter fructum Indulgentiae; sed quilibet in gratia constitutus negligens satisfacere per se ipsum est indignus aliena satisfactione pro poena propriis peccatis debita: ergo nullus constitutus in gratia negligens satisfacere per se ipsum acquirit fructum Indulgentiae.

Fassen wir das Resultat dieser Darlegung zusammen, so ergiebt sich, daß auf consequent-katholischem Standpunkt eine reumüthige Gesinnung für den Ablaß seinem reinen und unmittelbaren Begriff nach nicht gefordert werden kann, und daß nur, wenn in den Complex der die Ablaßhandlung constituirenden Momente auch Beichte und Absolution mit aufgenommen worden, ganz natürlich auch die für diese geltenden ethischen Voraussetzungen für den Empfang des Ablasses geltend gemacht werden.

Dies Ergebnis wird durch die dogmatisch-normative Praxis der Curie während unserer Periode bestätigt. Zwar sind die Ablaßbewilligungen von dem Beginne der Reformation bis zum tridentinischen Concil, mit denen früherer oder späterer Zeiten gemessen, gering genug, aber doch noch so zahlreich, um daraus die curialistische Praxis zur Genüge und klar erkennen zu können. Und hier machen wir nun die interessante Beobachtung, daß bei allen Indulgenzen (in Anlaß von Jubiläen, bei Amort, S. 67 ff., kleinere Indulgenzen, a. a. O. S. 109, Indulgenzen von Mönchsorden, S. 111 ff.), welche Vergebung aller Sünden in Aussicht stellen, ausdrücklich Buße und Beichte gefordert werden. Zwar wird, soweit Amort berichtet, bei dem im Jahre 1525 ausgeschriebenen Jubiläum und bei dem des Jahres 1550 nichts von Buße und Beichte erwähnt; jedoch bringt Amort nur die päpstliche Sanction bei, während die Verkündigung selbst in der Form geschehen sein wird, die uns vom Jahre 1500 überliefert ist (omnes vere poenitentes et confessi visitando Basilicas et Ecclesias almae urbis — plenissimam omnium peccatorum suorum indulgentiam habebunt). Wenn aber der zur Unterdrückung der lutherischen Lehre in Italien von Clemens VII. ausgeschriebene Ablaß (Amort, S. 67) und ebenso, soweit ich sehe, die Kreuzzugsbulle für Spanien von diesen Bedingungen abstrahiren, so konnte hier zu Gunsten einer dem römischen Stuhl so nützlichen Sache schon einmal eine Ausnahme statuirt werden, zumal man sich nicht von dem Boden der Tradition zu entfernen brauchte. Hatte doch selbst der siebente Gregor den treuen Anhängern Rudolf's von Schwaben ohne Weiteres die Vergebung der Sünden verheißen. Und war doch auch den Kreuzfahrern die plenaria omnium peccatorum remissio versprochen, ohne daß man ängstlich gesorgt hatte, diese an ethische Bedingungen zu knüpfen. Sonst finde ich in unserer Periode ohne diese ethischen Bedingungen völlige Vergebung der Sünden nur in Ablaßverleihungen an Mönchsorden. So verlieh Clemens VII. den Brüdern und Novizen des Camaldulenser-Ordens

die ganz besondere kirchliche Vergünstigung (Amort, S. 133), daß die einmalige Recitation des Psalms Exaudiat te Dominus oder die dreimalige Recitation des Pater noster oder Ave Maria zum Besten Sr. Heiligkeit des Papstes oder für eignes Seelenheil nach dem Tode auf das Haupt des Beters allen Ablaß bringe, der in Rom und auf der ganzen Erde zu finden sei. Aehnlich ist eine Ablaßverleihung Leo's X. an die Minoriten (Amort, S. 130). Aber bei den Mitgliedern einer religiösen Corporation konnte man nach katholischer Anschauung sehr wohl von diesen Bedingungen Abstand nehmen. „Diese bedurften — um mit den Schmalkaldischen Artikeln (S. 324) zu reden — der Buße nicht. Denn was wollten sie bereuen, weil sie in die bösen Gedanken nicht willigten? Was wollten sie beichten, weil sie das Wort vermieden? Wofür wollten sie genugthun, weil sie der That unschuldig waren, also daß sie auch andern armen Sündern ihre übrige Gerechtigkeit verkaufen konnten."

Wo es sich dagegen um Erlaß zeitlicher Strafen handelt, wird nur in einem einzigen Falle die Forderung der Beichte und Buße aufgestellt. Dieses geschah unter Hadrian VI., der äußerst karg mit dem Verleihen des Ablasses war und den Schaden tief bedauerte, welcher der Kirche aus der laxen Praxis der Indulgenzen erwachsen war. Allen nämlich, welche am Canonisationstage zum Grabe des neu creirten Heiligen Benno wallfahren, wird, nachdem sie bereut und gebeichtet haben, eine Indulgenz von 7 Jahren zu Theil (Amort, S. 109). In diesem Falle aber konnte die Clausel nichts anders bezeichnen, als was schon im Begriff des Ablasses lag, daß er nur die zeitlichen Strafen tilge, während in jenen Verleihungen die Clausel contritis et confessis einen ganz prägnanten Sinn hatte.

Es ist leicht einzusehen, daß hier ein sehr gefährlicher Punkt lag, leicht geneigt zu Misbräuchen zu führen, die denn auch bald in üppig wuchernder Fülle hervorbrachen. Wenn es überhaupt eine schwierige Aufgabe sein mußte, dem Volke die spitzfindigen Unterschiede von zeitlichen und ewigen Strafen klar zu machen, so war es noch viel schwerer, die verschiedenen Arten des Ablasses zu unterscheiden und ihre verschiedenen subjectiven Bedingungen dem Laien zum Verständnis zu bringen. Die unterschiedslose, durch den Sprachgebrauch begünstigte Vermischung lag um so näher, als das Geschäft der Austheilung des Ablasses meist Menschen von der niedrigsten Stufe der Moralität in die Hand gelegt war, deren höchstes Interesse der Geldbeutel war. Diese absolvirten vermittelst der clavis ordinis von der Schuld und

den ewigen Strafen; vermöge der auf sie als auf päpstliche Delegirte übergegangenen Jurisdictionsgewalt sprachen sie von den zeitlichen Strafen los [1]). Wenn aber schon beim Bußsacrament die attritio eine genügende ethische Vorbedingung war, so mußte sie auch für die der eigentlichen Ablaßverleihung voraufgehende Beichte genügen. Da mußte es denn leicht geschehen, zumal bei dem gewaltigen Zudrang des betrogenen Volkes zu den Altären der Ablaßkrämer, daß das Nahen zum Ablaßprediger als genugsames Merkmal der Buße angesehen, daß nicht nur die Absolution von den zeitlichen Strafen, sondern auch von der Schuld und den ewigen Strafen von rein äußerlichen Bedingungen, z. B. vom Geldzahlen, abhängig gemacht wurden. Und so muß die römische Dogmatik, wenn sie überhaupt ein sicheres Wirken des Ablasses zugeben und dieses sich auf die Seelen des Fegfeuers erstrecken lassen will, nicht nur zugeben, daß die Seele mit dem Klingen des Geldes im Kasten aus dem Fegfeuer springe [2]), sondern auch, daß die gröbsten Verbrechen (so die Schändung Mariä) ohne wirkliche Reue vor Gott und Menschen Verzeihung erlangen.

Daß dieses nicht zu schwarz gesehen ist, zeigen uns nicht nur die oben angeführten Fragmente aus Tetzel's Reden bei Chemnitz, die, selbst wenn sie unecht wären, doch von dem Ablaßtreiben der Zeit ein anschauliches Bild geben würden; sondern auch die Klagen edler Männer, welche treue Söhne ihrer Kirche waren. Schon Berthold von Regensburg, jener gewaltige Volksprediger des 13. Jahrhunderts, der mit der Gewalt seiner deutschen Rede Zehntausende fesselte, erhebt sich in heiligem Zorn gegen die „Pfennigmeister“ des Papstes. Und mehr denn zwei Jahrhunderte später ersteht ein zweiter Berthold, jener von uns viel genannte Bischof von Chiemsee, einstimmend in seinem „onus ecclesiae" in den reformatorischen Weckruf, der von Wittenberg her wider die unerhörten Misbräuche des Ablasses erging. Sein sittlicher Ernst empört sich wider die Ablaßkrämer,

---

[1]) vergl. Joh. Eck in der Leipziger Disputation, bei Löscher, a. a. O. III, S. 445: Si Indulgentiae dicantur dari, ut absolvantur a poena et culpa eas consequentes, nullus existimare debet Indulgentias remittere culpam, sed quia Papa concedit, ut a culpa mediante sacramento poenitentiae a deputatis commissariis absolvantur et deinde Indulgentias id est poenarum remissiones consequantur.

[2]) Prierias, bei Löscher II, S. 23: Praedicator animam, quae in Purgatorio detinetur, astruens evolare in eo instanti, in quo plene factum est illud, gratia cujus plena venia datur, puta dejectus est aureus in peluim, non hominem, sed meram et catholicam veritatem praedicat.

welche völlige Sündenvergebung vom Geldzahlen abhängig machen und von allen sittlichen Verpflichtungen entbinden, während doch Gott nur den Reumüthigen aufnehme in sein Reich, Zerreißen der Herzen fordernd, aber nicht der Kleider (Joel 2, 12. 13), und sich abwende von allen denen, qui non interiori satisfactione praecedente, sed solo exteriore opere se Deum placare et qui non ex corde sed ex marsupio pro peccatis satisfacere posse confidunt (Amort, S. 215). Berthold vergleicht die päpstlichen Ablaßkrämer (Amort, S. 217) mit den falschen Propheten, welche Ezechiel (C. 13) zeichnet. Auch sie rufen Friede aus, wo kein Friede ist — des Geldes wegen; auch sie vernachlässigen die reine Predigt des Evangeliums — um dem Gelderwerbe gierig nachzujagen; auch sie schieben dem Volke Pfühle unter die Arme und Kissen unter das Haupt, nämlich den Ablaß, daß es darauf sicher einschlummere, ohne Furcht vor dem Richter im Himmel. In den Ablaßpredigern sind jene Pharisäer wieder erstanden, gegen welche der Herr seine gewaltige Strafrede richtete: sie fressen der Wittwen Häuser mit ihrem Ablaß; sie durchlaufen alle Lande, um einen Proselyten zu machen; aber wen sie in Geldgier erhaschen, den machen sie ärger denn zuvor und zu einem Sohne der Hölle, indem sie ihm ohne Reue die Vergebung zusichern und ungefährdeten Eingang in die Himmelspforten. In dem Verfahren der Ablaßprediger sei die hohe Gnade, welche der Kirche in der Schlüsselgewalt anvertraut sei, zur häßlichsten Larve verzerrt. Ja, Berthold scheut sich nicht, ihr Verfahren in Parallele zu stellen mit dem verführerischen Locken der Hure, das die Sprüchwörter (C. 7) so anschaulich schildern, und er schließt mit wehmuthsvoller Klage und mit dem Weheruf über die argen Zionswächter, die ihre eignen Mauern niedergerissen und unerhörtem Elend die Bresche geöffnet hätten.

Am Schluß unserer Darlegung der vortridentinischen Ablaßtheorie mögen einige Bemerkungen über den Werth des Ablasses anhangsweise angefügt werden. Es handelt sich für uns nicht mehr darum, alle Aeußerungen der vortridentinischen Dogmatiker über diesen Punkt zusammenzustellen, von Tetzel an, dem im Ablaß die höchste Gnade Gottes (Löscher I, S. 492) und das angenehme Jahr des Herrn (Löscher I. S. 418) erschienen ist, bis auf Berthold, nach dessen Ansicht der Ablaß schlechter macht, dissolutior und sterilior im Gewissen (Amort, S. 216): wir wollen nur darlegen, wie sich unsere Dogmatiker zu dem von den Protestanten erhobenen Einwand verhielten, daß der Ablaß, weil an Stelle der meritorischen Satisfactionen

eintretend, die Vollbringung guter Werke hindere und aufhebe. Die katholische Apologie gipfelt in zwei Behauptungen, deren eine dem Ablaß selbst den Charakter eines guten Werkes vindicirt, während die zweite den meritorischen Satisfactionen eine noch übrig gebliebene Sphäre anweist.

Tetzel leugnet, daß im Ablaß eine Erlassung guter Werke geboten sei. Sei doch der Ablaß selbst ein Werk der Barmherzigkeit, zwar nicht der Barmherzigkeit über einen armen Mitbruder, aber der über die eigene arme Seele. Der Werth des Ablasses aber ist größer als der des Almosengebens. Denn das für den Ablaß hingegebene Geld ist einmal wie das Almosen an die Armen verdienstlich zum ewigen Leben, aber tilgt noch obendrein eilends die zeitliche Pein. Daher möge der Mensch lieber Ablaß lösen, denn daß er den Armen Almosen gebe, es sei denn, daß dieser im Verscheiden liege oder im allertiefsten Elend sei. Im Allgemeinen sorge der Mensch für sich selbst zuerst. Paulus sage, daß, wer den Hausgenossen nicht wohlthue, ärger sei denn ein Heide; aber näher als die Hausgenossen stehen wir uns selbst (Löscher I. S. 497). Es ist schwer zu begreifen, wie sich hiermit die Behauptung reimen läßt, welche der eben angeführten Auseinandersetzung unmittelbar voraufgeht, daß Almosen besser sei zur Mehrung des Verdienstes, Ablaß zur Mehrung der Satisfaction (bei Löscher I, S. 496. 497). Auch bei Eck finden wir die zwei widersprechenden Gedanken sich gegenüber gestellt, daß Ablaß als satisfactorisches Werk auch zugleich in hohem Grade verdienstlich sei (II, S. 439) und daß gute Werke besser seien ad merendum, Ablaß besser ad satisfaciendum (Löscher II, S. 359).

Aber die römische Theologie stricter Observanz hat noch eine andere Theorie ausgebildet, um den Vorwurf zurückzuweisen, daß durch den Ablaß das Streben nach guten Werken beeinträchtigt werde. Mit der Unsicherheit des Erfolgs des Ablasses wagt man nicht die Nothwendigkeit der guten Werke auch nach dem Ablaß zu begründen, weil man hierdurch das ganze Ablaßinstitut in Miscredit gebracht hätte. Dagegen wird gelehrt (Tetzel prima disp. These 13, bei Löscher I, S. 504), daß im Ablaß nur die vindicative Strafe erlassen werde, nicht die medicative und präservative. Denn es bleibt noch die Leichtigkeit des Sündigens und so bilden denn die guten Werke eine Arznei zum ewigen Leben [1]).

---

[1]) Tetzel, bei Löscher I, S. 517: Confessis igitur et contritis et per venias relaxatis facta est pax, pax per omnis poenae satisfactoriae oblationem.

Zweiter Abschnitt: Der Abschluß des Dogma's vom Ablaß.

Der römischen Curie mochte es nicht daran liegen, von den Vätern des tridentinischen Concils eine autoritative Fixirung des Dogma's vom Ablaß zu fordern. Bei einer genauen Umgrenzung des Begriffs und der Wirkung desselben konnte sie nur verlieren. Daher brachte „der heil. Geist im römischen Felleisen“ zunächst kein anderes Decret als das Reformationsdecret der am 16. Juli 1562 gehaltenen 21. Sitzung, in welchem der Ablaß nur in ganz allgemeinen Ausdrücken als hohe Gnadengabe (gratiae spirituales) und als himmlischer Schatz der Kirche (caelestes ecclesiae thesauri) dogmatisch charakterisirt wird. Dagegen werden über die Praxis des Ablasses eingehendere Bestimmungen erlassen. Da die Beschlüsse früherer Concilien gegen den Misbrauch des Ablaßverkaufes sich als unwirksam, ja, das ganze Institut der päpstlichen Ablaßdelegirten als incorrigibel erwiesen haben, so soll von jetzt ab die Ablaßverleihung nicht mehr von päpstlichen Commissarien oder Subcommissarien verwaltet werden. Damit aber doch auf der andern Seite die Gläubigen nicht des hohen Gnadenschatzes beraubt werden, ist er in Zukunft zu bestimmten Zeiten des Jahres von dem Diöcesanbischof selbst und zwei Mitgliedern des Capitels zu verkünden. Dabei ist aber jeder Verkauf des Ablasses und Gelderwerb auszuschließen, damit männiglich erkannt werde, daß seine Verleihung nur Förderung der Frömmigkeit, nicht Gelderwerb bezwecke. Doch sei es keineswegs verboten, daß der Bischof am Tage der Gnadenverleihung bis dahin zusammengebrachte Almosengelder einsammele.

Mit diesem Decret schien sich Rom begnügen zu wollen. Aber kurz vor Schluß des Concils, in der Nacht vor dem zweiten Zusammentreten zur letzten Sitzung (3./4. December 1563) wurden von einer Commission gegen den Willen des päpstlichen Legaten Morone mehrere Sätze über den Ablaß aufgestellt, jedoch erst angenommen nach Streichung einiger vom spanischen Gesandten beanstandeten Ausdrücke, welche den Verkauf der Kreuzzugsbulle in Spanien als illegitim zu brandmarken schienen (Gieseler, a. a. O. III, 2. S. 565). Jedoch sind die hier gemachten Aufstellungen, nach welchen das Concil sofort

Sed restant peccatorum reliquiae, pronitas recidivaeque facilitas, ad quae sananda, ne in peccata prorumpant, non (?) exiguntur poenae medicatoriae cruces et castigationes. Est ergo rite venias nacta pax, pax de poenis satisfactoriis praeteritis, sed restat crux, crux de futuris cavendis, vgl. Löscher I, S. 487.

von der Bühne verschwindet, zahm genug. Es wird nämlich nichts weiter gesagt, als daß der Ablaß als eine nützliche, durch uralte Tradition geheiligte Institution in der Kirche beizubehalten sei. Dagegen wird das Anathem wider diejenigen geschleudert, welche die Heilsamkeit des Ablasses leugnen oder der Kirche die Macht zu seiner Verleihung absprechen [1]). Bei der Austheilung des Ablasses wird aber einer maßvollen Praxis das Wort geredet und der Geldgewinn in jeder Form verboten. Um aber nicht nur die Hauptquelle aller Misbräuche zu verstopfen, sondern auch die besonderen Misbräuche der einzelnen Provinzialkirchen zu beseitigen, giebt das Concil den Bischöfen auf, ein wachsames Auge auf alle etwaigen Ausschreitungen zu haben, die Misbräuche den Provinzial-Synoden vorzutragen und von diesen an den Papst berichten zu lassen. So allein könne der Papst eine gründliche Einsicht in die mannigfachen Formen der Misbräuche gewinnen und nach seiner Weisheit universale Heilmittel angeben.

Während uns so das Tridentiner Concil nur wenig Bausteine zu einer Ablaßtheorie liefert nnd im Catechismus Romanus sogar positive Lehrbestimmungen über den Ablaß völlig fehlen, finden wir bereitwilliger zur Aufklärung jenen in allen wesentlichen Stücken vom päpstlichen Stuhle approbirten katholischen Normaltheologen, den wir wohl als den authentischen Interpreten der abbreviatorischen Bestimmungen der symbolischen Bücher und der im Tridentinum zum Abschluß gelangten curialistisch-orthodoxen Doctrin bezeichnen können, den Cardinal Robert Bellarmin. Daher mögen hier seine in den Disputationes de controversiis etc. niedergelegten Ausführungen ihren Platz finden [2]).

Nachdem Bellarmin im Worte indulgentia die Momente der Vergebung, der milden Condescendenz an die menschliche Schwachheit (Jesaia 16 f., 1 Cor. 7) ausgedrückt gefunden, definirt er den Ablaß als die vom Papste in väterlicher Accommodation an die Schwachheit

[1]) Cum potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa sit; atque hujusmodi potestate divinitus sibi tradita, antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit: sacrosancta synodus indulgentiarum usum populo maxime salutarem et sacrorum conciliorum auctoritate probatum, in ecclesia retinendam esse, docet et praecipit; eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt; vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant. Streitwolf et Klener, Libri Symb. Eccl. Cath. I, S. 96.

[2]) vgl. Roberti Bellarmini Politiani S. R. E. Cardinalis solida Christianae fidei declaratio. Opera V. P. F. Balduini Junii, ordinis Minorum, ex ejus operibus controversiarum desumpta. Antwerpiae 1611.

seiner Gläubigen zu bestimmten Zeiten in Folge rechtmäßiger Veranlassung geschehende Vergebung der nach der Absolution im Bußsacrament bleibenden zeitlichen Strafen (a. a. O. S. 319). Daher befreit der Ablaß weder von der, sei es tödtlichen, sei es verzeihlichen Schuld, noch von den natürlichen Strafen (Tod, Krankheit u. a.), noch von den zeitlichen Strafen, die im peinlichen Gerichtshof verhängt werden (S. 328, 329). Jedoch ist der Ablaß wiederum auch nicht auf die Kirchenstrafen beschränkt, sondern gleichwie die Satisfactionen nicht nur ein Strafverhältnis gegenüber der Kirche, sondern auch Gott gegenüber beseitigen, so richtet sich auch der Ablaß gegen die Strafe, welche der Mensch der Kirche und Gott nach der Absolution schuldig ist. Sonst bedürfte es auch nicht des thesaurus; die Kirche könnte, wenn es sich ausschließlich um eine ihr selbst geschuldete Strafe handelte, in uneingeschränkter Willkür verfahren. Aber sie würde in diesem Fall unrecht handeln, überhaupt Ablaß zu ertheilen; denn ihre eignen leichten Strafen tilgend, würde sie die schwereren Strafen Gottes ungebüßt für das Fegfeuer aufsparen (S. 319). Auch wäre es unsinnig, von einer Ausdehnung des Ablasses über die Seelen des Fegfeuers zu reden. — Doch hält Bellarmin es wiederum für ebenso verkehrt, die Indulgenzen auf die poenitentiae injunctae einschränken zu wollen. Allerdings, wenn den Ablaßbullen die Formel de injunctis beigefügt sei, so sei ihre Wirkung auf diese ausschließlich bezogen; im Allgemeinen aber richte sich der Ablaß gleichmäßig auf die poenitentiae injunctae, wie auf die poenitentiae non injunctae (S. 330). Obwohl nämlich nach katholischer Auffassung die vom Priester auferlegten Satisfactionen auch vor Gottes Richterstuhl gültig sind, so wird doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der Priester unter dem objectiven Strafmaß bleibt und zu wenig auferlegt. Also auch auf die hypothetischen Ergänzungsstrafen Gottes, die, wenn sie nicht vorher getilgt werden, im Fegfeuer zu büßen sind, kann der Ablaß seine Wirkung erstrecken.

Im Laufe der Erörterung über das Object der Indulgenzen kommt Bellarmin auch auf einen Widerspruch zu sprechen, der sich zwischen der orthodoxen Begriffsbestimmung des Ablasses und der maßgebenden Praxis der römischen Curie erhebt, einen Widerspruch, der unsere ganz unabhängig von ihm und vor der Lectüre seiner Schrift entstandene Unterscheidung eines zwiefachen Umfangs des Ablaßbegriffs völlig bestätigt. Wenn bisweilen in Ablaßbriefen — sagt Bellarmin S. 328 — die Absolution von Schuld und Strafe verspro-

chen sei, so sei dies nur so zu erklären, daß man sich den Ablaß ordnungsmäßig mit der sacramentalen confessio verbunden dächte, so daß wer im Sacrament Vergebung der ewigen Schuld empfangen habe, nun im Ablaß Befreiung von den zeitlichen Strafen erhalte.

Was aber die Art und Weise der im Ablaß geschehenden remissio betrifft, so vereinigt sie zwei Momente in sich. Die absolutio und die solutio. Ersterer kommt die primäre Bedeutung zu, so daß der Ablaß nur von dem verliehen werden kann, der die Vollmacht zur Absolution, d. h. die Jurisdiction hat (S. 327). Daher hat der Papst, als principieller Träger der gesammten Jurisdictionsgewalt, auch die höchste Vollmacht zur Verleihung der Indulgenzen, während diese den Bischöfen nur in sehr beschränktem, vom Papste controllirtem Maße zukommt. Selbst das ökumenische Concil steht nicht auf gleicher Stufe der Machtvollkommenheit mit dem Papste, da es nie völligen Ablaß verleihen kann (S. 334 ff.). Aber der Papst kann auch Ablaß per solam solutionem, d. h. so ertheilen, daß er nur aus dem Schatz der Verdienste die bei Gott genügende Satisfaction stellvertretend darreicht (S. 328). Dieser bei Verstorbenen eintretende Modus ist dahin zu verstehen, daß (vgl. S. 342) die Absolution der Seelen des Purgatoriums zwar nur von Gott erfolgt, der allein die Jurisdiction über dieselben hat, so aber, daß diese göttliche absolutio, ebenso wie die menschliche, erfolgt, sobald eine solutio beschafft ist, welche eben dadurch zu Stande kommt, daß der Papst eine fremde Satisfaction aus dem Kirchenschatz hülfreich mittheilt. Ob die kirchlichen Suffragien den Seelen nach Maßgabe der göttlichen Gerechtigkeit oder der göttlichen Güte zukommen, will Bellarmin nicht entscheiden, indem er die Gründe für beide Ansichten referirend einander gegenüber stellt: aber nach den eignen Prämissen kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Ablaß den Seelen sicher mitgetheilt wird, da Gott eine Absolution nicht verweigern kann, wo die Satisfaction geschehen ist.

Das wirkliche Vorhandensein der Ablaßverleihung, welche sich auf die Existenz des thesaurus (S. 320 ff.) stützt, glaubt unser Cardinal bis in die frühesten Zeiten der Kirche zurückführen zu können. Als die Korinther für den excommunicirten Ehebrecher fürbittend eintraten, hätte Paulus diesem Indulgenz ertheilt. An diesem Ablaß erkenne man denn auch schon alle für den Ablaß geltend gemachten Postulate: 1) die auctoritas in dante — Paulus war Apostel und hatte als solcher universale Jurisdiction (vgl. Joh. Delitzsch: Das

Lehrsystem der römischen Kirche I, S. 151); 2) die pietas in causa — Paulus läßt Verzeihung walten, damit der Schuldige nicht dem Teufel anheimfalle; und 3) der status gratiae — nur auf Bußfertigkeit hin erfolgt Vergebung. Auf diese drei Postulate näher eingehend, von denen die zwei ersten das objective Zustandekommen des Ablasses, das letzte die subjective Wirksamkeit desselben bedingen, macht Bellarmin bei der causa darauf aufmerksam (S. 336 ff.), daß es sich beim Ablasse nicht bloß um menschliche Berechtigung handele. Bei einem Theile der indulgirenden Thätigkeit des Papstes freilich komme nur der menschliche Factor in Betracht; die Berechtigung der freien Wahl eines Beichtvaters z. B. mag der Papst auch ohne gerechten Anlaß willkürlich verleihen. Aber die Absolution von den zeitlichen Strafen darf schon deshalb nicht ohne Berücksichtigung der sittlichen Bedingungen erfolgen, weil die zeitlichen Strafen auch vor dem göttlichen Forum gelten und die Vergebung desselben, nach beiden Seiten, der göttlichen und der menschlichen, den für diese geltenden Bestimmungen entsprechen muß. Der Papst aber ist nicht Herr, sondern nur Verwalter des göttlichen Gnadenschatzes, und als solcher an gewisse Bedingungen gebunden. Für eine causa pia et rationabilis ist jedoch nicht nur diejenige zu halten, welche an und für sich satisfactorische Kraft hat; sonst wäre ja der Ablaß nichts weiter als Redemtion und Composition, vielmehr wird die Proportionalität der Sache zu dem damit verbundenen Ablaß gefordert. Was aber endlich die geforderte subjective Beschaffenheit betrifft, so restringirt Bellarmin die gewöhnliche Forderung des status gratiae dahin, daß der Gnadenstand nur im Moment des Ablaßempfangs selbst als unumgänglich nothwendig erscheint.

Die kurzen Bestimmungen des Tridentinum und ihr nichtamtlicher Commentar bei Bellarmin zeigen uns, wie die reformatorischen Stimmen der katholischen Kirche, welche in Cajetan ein schüchternes, in dem Bischof von Chiemsee ein kühnes Organ gefunden hatten, verhallt sind und die curialistischen Ideen auch in der Theorie vom Ablaß kühn ihr Haupt erheben. In der Praxis hat man nur den schreiendsten Misbrauch, die anstößige Form des Ablaßverkaufs beseitigt. Aber es wurde dies nur ein willkommener Anlaß, alle heilsamen Schranken, jedes Maß der Ablaßverleihung, zu durchbrechen: nach dem Tridentinum wurde der Ablaß reichlicher vertheilt denn je zuvor. Das Dogma selbst blieb unverändert und die Grundtendenzen blieben die identischen; nur der Kaufpreis wurde modificirt, aber es

dürfte sich immerhin fragen, ob die neuen Medien der Indulgenzen wirklich auf wesentlich höherer Stufe als die alten stehen. Damit hat die katholische Kirche eine dogmatische Misbildung legalisirt und ganz unbiblischen, ja sogar unsittlichen Gedanken das Siegel der Orthodoxie aufgedrückt.

Schon die Voraussetzung des Ablasses, daß nach der Tilgung der Schuld noch zeitliche Strafen zu büßen bleiben, ist ohne jeglichen biblischen Grund und erweckt den Verdacht, daß die Vergebung der zeitlichen Strafen schwerer erlangt werde als die der Schuld. Auch die Lehre vom thesaurus involvirt nicht nur eine Geringschätzung der durch Christum vollzogenen Erlösung und schreibt den Werken der Menschen eine erlösende, Strafen tilgende Wirkung zu, eine Ansicht, welche nur bei einer atomistischen, das sittliche Handeln in eine Reihe einzelner guter und böser Handlungen zerschlagenden Anschauung und bei einer nomistischen Auffassung des Christenthums möglich ist, sondern sie ruht auch auf einer geradezu rohen Lehre von der Ablösbarkeit sittlicher Qualitäten vom Subject und ihrer Uebertragung auf Andere. Der Ablaß selbst aber tritt einerseits mit der in thesi doch so hoch gehaltenen Pönitenzialordnung und mit der unbedingten Forderung der Todtenmessen in unlöslichen Conflict, andererseits fördert er die Selbstsucht eher, denn daß er sie hemmt (vgl. o. S. 653), und redet durch Begünstigung der Reichen einer ungerechten Parteilichkeit das Wort. Zugleich schließt im Ablaß ein falscher Rigorismus mit sittlicher Laxheit und rohem Aberglauben einen seltsamen Bund. Es ist ein falscher Rigorismus, wenn das Mitleid des Papstes und die Noth der Seelen im Fegfeuer kein hinreichender Grund sein soll, die indulgentiale Schlüsselgewalt auf sie auszudehnen und sie umsonst zu befreien (vgl. Prierias, bei Löscher II, S. 26), während es von sittlicher Laxheit zeugt, solche Vergebung von rein äußerlichen Dingen abhängig zu machen. In letzterem offenbart sich zugleich roher Aberglaube; denn das ist eben das Wesen des Aberglaubens, himmlische Güter ohne ethische Vermittelung an das Sinnliche zu knüpfen.

Wir können es begreifen und entschuldigen, daß der Ablaß entstand. In dem Mittelalter, dieser Zeit des Zurücktretens der Subjectivität des Einzelnen hinter die Objectivität der Gesammtheit und daher der Periode der poetischen Ideale und der idealen Poesie, konnte sich wohl auch die Kirche, die ja auch keineswegs dem Zeitenstrome entnommen ist, sondern aus einer Gesammtheit einzelner, ihrer Zeit verhafteter, über die Zeitvorstellungen nicht erhabener Individuen be-

steht — im Mittelalter konnte sich auch die Kirche schwerlich dem allgemeinen Drange entziehen: auch sie mußte die Idee von der Solidarität der Interessen nach ihrer Weise gestalten. Sie erschien — wie wir schon oben sahen — als eine große Schwurgenossenschaft für den Himmel und die Arbeit des Einzelnen kam dem Ganzen zu gut. Die Lehre von dem thesaurus ist dieser Gedanke in der dialectischen Fassung der Scholastiker. — Aber die katholische Kirche durfte diesen in seiner Zeit relativ berechtigten Gedanken im Ablaß nicht verewigen. Unentschuldbar ist, daß sie nicht den Stimmen der Reformation, nicht einmal denen, welche aus ihrer eignen Mitte kamen, Raum gegeben hat [1]).

[1]) Ueber die neuere römische Ablaßpraxis und die Versuche zu deren Rechtfertigung, s. Hase, prot. Polemik, 3. Aufl., S. 392 ff. Zum Ganzen vgl. auch Meyer in der theol. Real-Encykl., 2. Aufl., Bd. I, S. 90 ff.

Kirchengeschichtliche Säcularerinnerungen.

Von

Dr. **Wagenmann.**

In einem an kirchen- und kulturhistorischen Gedenktagen so über-
reichen Jahre, wie es das jetzt zu Ende gehende ist, möge es erlaubt
ein, zu den im ersten Heft dieses Jahrgangs (Band XXII, S. 93 ff.)
erzeichneten Erinnerungen noch einige kleine Nachträge zu liefern.

Aus dem Jahre 1477, dem Stiftungsjahr der beiden Univer-
itäten Upsala und Tübingen[1]), die vor Kurzem in so wür-
iger und erhebender Weise ihre Säcularfeste gefeiert haben, möchte
ch noch zwei Geburtstage nachtragen von Männern, die in der Ge-

---

[1]) Gerne hätte ich gewünscht, diesem Heft unserer Jahrbücher eine kurze
leberſicht über die Tübinger Jubiläumsliteratur, soweit dieselbe ein speciell theo-
ogisches Interesse bietet, einverleiben zu können. Da dies nicht möglich war,
o nenne ich wenigstens die beiden officiellen Hauptwerke: 1) Urkunden zur Ge-
chichte der U. Tübingen aus den Jahren 1476—1550. Tübingen, Laupp, 1877.
wo besonders die statuta facultatis theologicae und die Matricula Almae Univ.
T. 1477—1545 ein vielfaches kirchengeschichtliches Interesse bieten) und 2) Bei-
räge zur Geschichte der Universität Tübingen. Festgabe ꝛc. Tübingen, Fues, 1877,
vorin für die Geschichte der Theologie besonders werthvoll die Abhandlung von
Dr. Weizsäcker: Lehrer und Unterricht an der evang. theol. Facultät von der
Reformation bis zur Gegenwart, sowie die Abhandlung des katholischen Theologen
Prof. Dr. Linsenmann: Konrad Summenhart, ein Culturbild aus den An-
ängen der Universität Tübingen. — Zugleich benutze ich diese Gelegenheit zur
Berichtigung eines kleinen Irrthums in meinen letzten Säcularerinnerungen,
S. 104 dieses Jahrgangs. Ich habe dort die bekannten Worte aus dem Gräf-
ichen Freiheitsbrief vom 9. October 1477 nach der gewöhnlichen Angabe citirt,
wonach der gräfliche Stifter der Universität helfen will „zu graben den Brunnen
es Lebens, daraus unabsehbar geschöpft mag werden tröstliche und heilsame
Weisheit“ ꝛc. Statt des sinnlosen „unabsehbar“ giebt der jetzt in dem oben-
enannten Urkundenbuch diplomatisch getreu abgedruckte Urtext vielmehr: uner-
ihlich von ersigen = versiegen, exsiccari, oder von dem transitiven erseigen
= exhaurire, also: unversieglich, unerschöpflich, vgl. Grimm's Wörterbuch u. d. W.
rseigen, ersigen, wo als Beleg die Stellen: „ein brunn, der nie ersieget ewig-
ich“, aber auch passiv: „ersigne brunnen.“

schichte der Reformation, freilich in sehr verschiedener Weise und in entgegengesetzten Lagern stehend, als Mitstreiter und Mitarbeiter sich einen Namen gemacht haben.

Am 20. März 1477 wurde zu Ulm aus angesehenem Geschlecht geboren Hieronymus Emser, der bekannte Gegner Luther's, † 8. November 1527 in Dresden. Anfangs Humanist und Jurist, in Tübingen und Basel mit dem Kreis der Reuchlinisten befreundet, eine Zeit lang Docent in Erfurt und hier sogar Luther's Lehrer und Freund, tritt er seit 1505 in die Dienste des Herzogs Georg von Sachsen, hält in Leipzig humanistische Vorlesungen, wird Baccalaureus der Theologie und Licentiat der Rechte, bemüht sich um die Canonisation des Bischofs Benno von Meißen, reist deshalb 1510 nach Rom, erhält zwei Canonicate zu Dresden und Meißen, die ihm ein sorgloses Leben gewähren, ihn aber auch desto fester an die alte Kirche und an die Person des Herzogs Georg fesseln. Die Leipziger Disputation des Jahres 1519 bildet auch für ihn den Wendepunkt in seiner Stellung zu Luther: er verdächtigt diesen in hinterlistiger Weise wegen seiner Stellung zu den Böhmen, wird deshalb von Luther in einer seiner gröbsten Streitschriften (ad Aegocerotem Emseranum 1519) zurechtgewiesen und es entspinnt sich nun zwischen dem „Leipziger Bock" und dem „Wittenberger Stier", wie sie sich gegenseitig tituliren, eine literarische Fehde, die mit einer auch für jene Zeit maßlosen Heftigkeit von beiden Seiten geführt wird. Zuletzt versucht Emser auch an Luther's Uebersetzung des Neuen Testaments Kritik zu üben (1523), und derselben 1527 seine eigene, nach der Vulgata „corrigirte und wieder zurechtgebrachte Uebersetzung" entgegenzustellen, — sein letztes und unglücklichstes Werk, das ihm neben dem Ruf eines schwachen Theologen und bornirten Polemikers auch noch den eines schamlosen Plagiarius eingetragen hat: Luther selbst sagt davon bekanntlich, Emser's Text sei ihm abgestohlen fast von Wort zu Wort, diesen Text aber habe jener mit seinen Glossen „bübisch und schändlich vergiftet." Das größte Verdienst aber, das sich Emser um Luthern erwarb, war dies, daß er durch seinen Angriff wider seine Schrift an den christlichen Adel Luthern trieb, in zwei Schriften vom Jahr 1521 (Auf das überchristliche Buch, und Widerspruch seines Irrthums ꝛc.) die Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Christen ausführlicher als bisher zu entwickeln und biblisch zu begründen (s. Köstlin, Luther I. 426 ff. und öfter; außerdem vergl. die ältere Monographie über H. E. von Waldau 1783; Neudecker bei Herzog; Seidemann, Bei-

äge zur Reformationsgeschichte; Kolde in der Allg. D. Biographie, d. VI). — Eine weit würdigere und ansprechendere Erscheinung als r „Bock Emser“ ist der „Meister Matthis,“ d. h. Matthäus ell, geboren 1477, wahrscheinlich am 21. August, zu Kaisersberg ı Elsaß, der treuherzige und freimüthige Münsterpfarrer zu Straß- rg, der erste und volksthümlichste Prediger des Evangeliums in der ässischen Bischofs- und Reichsstadt, „homo non doctrina tantum d etiam christianis virtutibus et praesertim modestia, tempe- ntia, caritate insignis, non theoreticus tantum sed et practicus eologus”, wie Melchior Adam ihn nennt, „ein von Herzensgrund ommer Christ, ein Bote des Friedens und wackerer Kämpfer für : evangelische Wahrheit, eine Leuchte der Gemeinde und ein Vorbild r Heerde.“ Er wie seine fast noch berühmtere Frau, Katharina ell geb. Schütz, die ihren 1548 gestorbenen Mann weit überlebte ıd sein Andenken literarisch vertheidigte, — die würdige Pfarrfrau ıd Pfarrwittwe, die treue Pflegerin der Armen und Vertriebenen, hören bekanntlich zu den anziehendsten Gestalten nicht bloß der Straß- rger, sondern der ganzen deutschen Reformationsgeschichte, in denen r volksthümliche und sittliche Geist der reformatorischen Bewegung ıf's Schönste sich ausgeprägt hat (s. bes. Röhrich, Mittheilungen aus r Geschichte der evangel. Kirche des Elsasses III, 85 ff.; Schmidt i Herzog XVIII, 484; Rathgeber, Straßburgische Reformations- :schichte).

Das Jahr 1577, das Jahr der Concordienformel, ist das odesjahr von drei Männern, welche an den Kämpfen der Refor- ationszeit in sehr verschiedener Weise streitend und leidend betheiligt aren. Am 13. April starb in Straßburg der treue Helfer, Gesin- ungsgenosse und Freund Martin Butzers, Canonicus zu St. Thomä, onrad Hubert, geb. 1507 in Bergzabern, ein frommer, gelehrter ıd friedliebender Mann, von seinen späteren Collegen in der Zeit :r sich verschärfenden confessionellen und dogmatischen Gegensätze viel- ich verkannt und zurückgesetzt, aber ein Muster der Demuth, Dienst- rtigkeit und geduldigen Treue im Kleinen wie im Größesten (s. Röh- ch's Mitth. III, S. 245 ff.).

Am 11. August starb zu Frankfurt am Main der lutherische rädicant Hartmann Beyer, der treue Freund von Johann renz, Joachim Westfal, Tilemann Heßhus, Jakob Andreä, der eif- ge Vorkämpfer des orthodoxen Lutherthums in der früher mehr vinglisch gerichteten Mainstadt, der furchtlose Streiter wider Laster

und Irrlehren, aber auch wider die reformirten Flüchtlinge, die, aus Holland und England vertrieben, in Deutschland ein Asyl suchten (s. die Biographie des Mannes von der Hand seines Nachkommen Dr. Steitz. Frankfurt 1852 und in der Allg. D. Biogr., Bd. II, S. 597).

Am 18. November 1577 endlich starb auf seinem Gute Burtenbach bei Augsburg der ehemalige Tübinger Magister, nachmalige Kriegsheld und protestantische Bundesfeldherr im schmalkaldischen Kriege Sebastian Schertlin. Geboren aus einfachem bürgerlichem Geschlechte zu Schorndorf im Herzogthum Württemberg, bezog er, zum Studium der Theologie bestimmt, im Jahr 1512 die Universität Tübingen. Unter dem 9. Januar ist sein Name in's dortige Matrikelbuch eingetragen, fast an demselben Tag mit einem der nachmaligen ersten evangelischen Prediger Schwabens, Martin Cleß von Uhingen, in demselben Jahr mit Philippus Schwarzerd ex Preten (17. Sept.), die also beide wie der am 9. April 1513 immatriculirte „M. Johannes Icolumbadius de Winsperg", wie der Reutlinger Reformator M. Alber &c. Schertlin's Studiengenossen waren. Weit gingen die Lebenswege der damaligen Commilitonen auseinander, bis später der praeceptor Germaniae und der pius et praeclarus miles (wie Schertlin im Tübinger Facultätsbuch von einer späteren Hand bezeichnet wird) als Bekenner und Vorkämpfer desselben Glaubens sich wieder zusammenfanden. Nachdem Schertlin 1516 zu Tübingen die Magisterwürde sich erworben, ging er zur Fortsetzung seiner Studien nach Wien. Hier erfolgt, wir wissen nicht wie und aus welchen Gründen, die entscheidende Wendung in seiner Laufbahn: er nimmt Kriegsdienste, zieht 1521 unter Frundsberg gegen die Franzosen, 1522 gegen die Türken, hilft 1525 den französischen König bei Pavia fangen, 1527 mit den deutschen Landsknechten Rom erstürmen und plündern, den Papst gefangen nehmen und in der Engelsburg bewachen. Im Jahr 1530, zur Zeit des großen Reichstags, wird er von der Stadt Augsburg zum Hauptmann gewählt, erwirbt 1532 die Herrschaft Burtenbach, wo er später einen evangelischen Prediger einsetzt, kämpft in demselben Jahr wider die Türken, 1536 in Italien und Frankreich. Eine neue Katastrophe bringt in sein Leben der schmalkaldische Krieg 1546 ff. Er war es, der als Feldhauptmann des Städteheeres, im Namen des „Vereins christlicher Stände," wie die Schmalkaldischen sich nennen, mit aller Macht auf eine rasche und energische Kriegführung drang, um, wie er in seinen Proclamationen sagt, „das Vaterland zu retten

ind vor dem gewaltigen Anzug des Antichristes zu schützen." Er ist
s, der zur Abwehr der dem Kaiser zuziehenden welschen Hülfstrup-
ien die Stadt Füßen und die Ehrenberger Klause besetzt, und nahe
aran ist, durch einen raschen Vorstoß nach Tyrol das Trienter Concil
useinander zu sprengen und dem römischen Katholicismus einen Herz-
toß zu versetzen. Er war es aber auch, der bald, nachdem die zag-
afte Politik und matte Kriegführung der Bundesfürsten seine besten
Pläne vereitelt, den unglücklichen Ausgang voraussah und schließlich
elbst keine andere Wahl hatte, als vom Kaiser geächtet, von den Augs-
urgern preisgegeben, zum König von Frankreich sich zu flüchten und
 dessen Dienste zu treten, weil jetzt die „deutsche Libertät und christ-
iche Freiheit" nur noch mit fremder Hülfe der spanisch-römischen Er-
rückung sich glaubt erwehren zu können. Sein Werk besonders war
 jenen kritischen Tagen des Jahrs 1552 der Abschluß des verhäng-
isvollen Tractats von Chambord zwischen Heinrich II. von Frank-
eich und Moriz von Sachsen, wodurch die kaiserliche Politik in dem-
elben Momente, wo sie ihr Ziel erreicht glaubte, plötzlich zu Fall
ebracht und der deutsche Protestantismus freilich mit schweren Opfern
om Untergang gerettet wurde. Nach dem Passauer Vertrag wird
uch Schertlin am 18. Juni 1553 mit dem Kaiser ausgesöhnt, der
cht entbunden und in seine Güter wieder eingesetzt und verwendet
ie Muße seines späteren Lebens, das Schwert des Ritters wieder
it der Feder des Tübinger Magisters vertauschend, dazu, jene ebenso
teressante wie naive Autobiographie abzufassen, die zu den werth-
ollsten Urkunden für die Kriegs- und Culturgeschichte des Reforma-
onszeitalters gehört. Die kostbare Reliquie, die der humoristische
Schwabe aus der römischen Kriegsbeute des Jahres 1527 seiner Vater-
adt Schorndorf schenkte, — der 12 Fuß lange Henkstrick des Ver-
ithers Judas, den er selbst durch einen Landsknecht aus der Peters-
rche in Rom hatte wegnehmen lassen —, ist wohl nicht mehr vor-
inden: ein Stück davon wurde später im Schloß Ambras aufbewahrt,
ier auf Befehl Kaiser Joseph's II. entfernt. Der protestantische
riegsheld Schertlin aber verdient es, daß man auch jetzt noch seiner
denke als eines commilito unserer Reformatoren, als eines miles
us et praeclarus, der auch in seinem Theile mitgestritten hat in
m großen Culturkampf des 16. Jahrhunderts „wider des Papstes
id des Türken Mord," zur Erlöschung des verderblichen Feuers mensch
her Unvernunft und Blindheit, zur Schirmung deutscher und evan-
lischer Freiheit „wider den gewaltigen Anzug des Antichristes."

Zum Jahr 1677 erwähne ich zwei in diesem Jahr erschienene Schriften, die für jene Zeit der beginnenden deistisch-naturalistischen Aufklärung in Frankreich und England, wie andererseits der von Spener ausgehenden Erneuerung des christlichen Lebens in Deutschland höchst charakteristisch und in gewissem Sinn epochemachend sind. Das eine ist der deistische oder naturalistische Roman des Franzosen Denis Vairasse, Histoire des Sevarambes, Paris 1677, eine der ersten offenen, wenn auch noch in Form einer Reisebeschreibung versteckten Anpreisungen des liberalismus credendi et sentiendi oder vielmehr der offenen Religions- und Gottlosigkeit: — Uebersetzungen und Nachahmungen folgen bald (eine zweite Ausgabe 1702, eine dritte 1718 in Amsterdam, eine holländische Uebersetzung 1684, eine deutsche 1689 2c.) und es beginnt damit jener moderne Misbrauch des Romans zur leichtfertigen Behandlung religiöser Fragen und jene internationale Colportage der Literatur des Unglaubens, die sich in immer steigender Progression fortsetzt bis in die Gegenwart. — Diesem Product welschen Unglaubens steht gegenüber als deutsches Gegenstück ein kleines unscheinbares, wohl schon damals wenig beachtetes, jetzt fast vergessenes, und dennoch gehaltvolles und zukunftreiches Büchlein: — Ph. J. Spener's Wiederherstellung der Idee des geistlichen Priesterthums, oder: Das g. Pr., aus göttlichem Wort kürzlich beschrieben, und mit einstimmenden Zeugnissen gottseliger Lehrer bekräftigt 2c. Frankfurt 1677 (die Zueignung an Dr. J. L. Hartmann, Superintendent in Rotenburg a. T., und an G. Spitzel, Prediger in Augsburg, ist datirt vom 24. März d. J.). Anknüpfend an seine Pia Desideria vom Jahr 1675, wo er mit Berufung auf Luther neben fleißiger Handlung des göttlichen Wortes insbesondere auch die Aufrichtung und fleißige Uebung des geistlichen Priesterthums als ein Hauptmittel zur Erneuerung der Kirche empfohlen hatte, entwickelt Spener in 70 Fragen und Antworten, in einfachster Form und populärer Sprache den Begriff und die Aufgaben desselben unter Beifügung zahlreicher Schriftstellen und vieler „Zeugnisse alter und neuer Lehrer von dem geistl. Pr." (von Tertullian bis herunter auf Luther, Mylius, Großgebauer, H. Müller, Arnd, Lütkemann 2c. — eine, wenn auch unvollständige, doch beachtenswerthe Dogmengeschichte jenes Begriffes). Er definirt das geistliche Priesterthum als das Recht, das Christus allen Menschen erworben hat und wozu er seine Gläubigen durch seinen Geist salbt, kraft dessen sie Gott angenehme Opfer bringen, für sich und Andere beten und Jeder sich und seinen Nächsten

:bauen kann und soll. Wir werden zu Priestern durch die Wieder-
:burt in der Taufe und das durch diese erlangte Kindesrecht, so-
ie durch die Salbung des heiligen Geistes, wodurch die Gläubigen
.eich Christo gesalbt werden zu Königen und Priestern. Opfern,
leten, Segnen sind die priesterlichen Aemter, die allen Christen nach
:m Vorbild des Hohenpriesterthums Christi zukommen, insbesondere
ier gehört dazu, was sonst auch ihr prophetisches Amt pflegt ge-
innt zu werden, der stete Umgang mit dem Worte Gottes, das sie
ir sich selbst und bei oder mit Andern handeln sollen 2c. So hat
ipener, an die ursprünglichen reformatorischen Gedanken Luther's,
sbesondere an dessen drei große Reformationsprogramme vom Jahr
520 anknüpfend, eine christliche Idee wiederzubeleben und praktisch
ı verwerthen gesucht, die freilich in dem officiellen Lehr- und Lebens-
ftem der lutherischen Kirche, wie sich dieses seit 1577 gestaltet, fast
inz abhanden gekommen oder doch dogmatisch wie praktisch unwirk-
m geworden war. Und darum eben möchten wir zum Schluß des
ahres 1877 nicht bloß an das dreihundertjährige Gedächtnis der
oncordienformel erinnern, sondern auch an das zweihundertjährige
n Spener's geistlichem Priesterthum. Denn nöthiger war
wohl nie, jene ächtlutherische und ächtapostolische Wahrheit wieder-
beleben, — nöthiger nie, das Recht und die Pflicht des geistlichen
riesterthums zum Panier des evangelischen Gottesvolkes wider alles
ıchristenthum, Priesterchristenthum und Staatskirchenthum zu er-
ben, als eben jetzt, in den Wirren und Kämpfen der Kirche der
egenwart.

Lesefrüchte,

mitgetheilt von Dr. **Eberhard Nestle**, Repetent in Tübingen.

---

1) Si Lyra non lyrasset.

Bekannt ist der Vers, schreibt Diestel in seiner Geschichte des Alten Testaments bei Besprechung der exegetischen Verdienste des Nicolaus von Lyra († 1340) S. 198: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset oder totus mundus delirasset. Aber wie alt ist derselbe, was ist seine ursprüngliche Form, von wem stammt die Beziehung auf Luther? Da ich mich nicht erinnere, hierüber irgendwo etwas gelesen zu haben, erlaube ich mir folgende, auch ihres treffenden Urtheils wegen interessante Stelle mitzutheilen, in der Hoffnung, daß Andere anderes und besseres beizutragen im Stande seien.

Sed et id ipsum patet (von der utilitas hebraicarum litterarum ist die Rede) ex evidenti utilitate quam moderni temporis theologi consequuntur ex studiosissima legis interpretatione doctissimi fratris Nicolai de Lira, de quo verum hoc inter theologos proverbium teritur: Nisi Lira lirasset, nemo doctorum in Bibliam saltasset. Hujus temporis intelligo addi sic et huic posset: si Nicolaus hebraicarum litterarum peritia caruisset: nequaquam lirae sonitus ad saltandum provocasset.

Die Stelle findet sich in Ad hebraicarum sanctissimarum litterarum amorem inductio quaedam, welche in der zweiten Grüninger'schen Ausgabe von Reisch's Margarita philosophica (Argentor. 1508. 4°) der dort eingeschalteten Institutio hebraica als Einleitung vorausgeschickt ist, Blatt B. II v. Möglicherweise rührt diese Inductio wie die Institutio selbst, die nur ein wenig veränderter Abdruck von Pellican's de modo legendi atque intelligendi Hebraea ist, von letzterem her.

2) Zur Bedeutung von authentica editio im Trienter Vulgata-Decret.

Durch die neueren Verhandlungen über dieses Decret ist zwar so viel zu allgemeiner Anerkennung gebracht worden, daß im ersten

Theile desselben die Vulgata nur im Vergleich mit andern lateinischen Uebersetzungen, nicht mit dem hebräischen oder griechischen Grundtext für die authentische oder für authentisch erklärt wird, weiter, daß dieses Wort aus dem juristischen Sprachgebrauch entlehnt ist, in welchem damit eine Schrift oder Urkunde bezeichnet wird, welche vor Gericht als glaubwürdig anerkannt wird und von keiner Partei verworfen werden kann; darüber aber sind weder die Protestanten mit den Katholiken, noch die katholischen Ausleger des Decrets unter sich einig, inwiefern durch diese Authentisch-Erklärung die Stellung der Vulgata zu den Urtexten präcisirt werde, und das zumal in deu Stellen, wo sie von denselben abweicht. In der nachfolgenden Stelle eines vortridentinischen Schriftstellers ist nun authenticus einmal von einer biblischen Uebersetzung im Verhältnis zum Urtext, und zweitens in Beziehung auf einen Differenzpunkt zwischen Uebersetzung und Urtext gebraucht; die Stelle dürfte demnach für den theologischen Sprachgebrauch von authenticus und die Erklärung des Trienter Decrets nicht ohne Interesse und zu diesem Zwecke noch nicht anderweitig verwendet worden sein, da sie in einem wenig bekannten Buche sich findet: nämlich in dem Tractatus contra perfidos Judaeos de condicionibus veri Messiae des Prediger-Mönchs Petrus Nigri (oder Schwarz), der 1475 von Conrad Feiner in Eßlingen gedruckt wurde. Es handelt sich um die Erklärung der bekannten Weissagung Jes. 9, 5, wo unser massoretischer Text וַיִּקְרָא שְׁמוֹ liest und nach antichristlich-jüdischer Auslegung zu construiren ist: Deus qui est mirificus consiliarius etc. vocabit nomen pueri principem pacis. Dem antwortet Nigri, die Juden hätten nach den Zeiten des Hieronymus diesen Text gefälscht, indem sie statt vagikre i. e. vocabitur mutaverunt non literas sed puncta et fecerunt vagikra i. e. vocabit [1]). Das könne er beweisen per textum kaldaicum qui ita habet: . . . vitkere scheme mappele hezah et vocabitur nomen eius mirabilis consilio etc.

Vides, fährt Nigri fort fol. 17[b], und das ist der Ausdruck auf den es uns ankommt, ex glosa caldaica quam judei autenticam suscipiunt, messiam vocari.

---

[1]) mutaverunt, fährt Nigri fort, siquidem zere in qomez i. e. in a; et hoc vix considerabile est in lingua hebraica, quum si duo puncta collateraliter posita confluant, tunc fit signum ipsius a, quod prius sonabant e. Daß Nigri das Impf. Niphal וַיִּקָּרֵא gelesen hat, ist auffallend (st. וַיִּקְרָא); in der Schreibung gi für ji verräth sich spanischer Einfluß.

In seinem größeren deutschen Werke gegen die Juden (Stern des Messias, Eßlingen 1477. 4°) bespricht Schwarz dieselbe Stelle im dritten Capitel des zweiten Tractats und was er lateinisch autenticam suscipere nennt, bezeichnet er deutsch damit, daß er sagt: „Aus disem caldaischen texts, den die falschen Jüden nicht törven laucken, ist es klar, daß im Jüdischen text sol steen vajiqre, das ist, und genennet wird, als diser caldeisch text auslegt, und sol nicht steen vajigra etc." Mit anderen Worten: Der Urtext muß nach der authentischen, nicht zu leugnenden, d. h. nicht zu verwerfenden Uebersetzung gedeutet werden, genau nach der Deutung die Hävernick mit Beziehung auf die Vulgata von authentica giebt = quam nemo rejicere debet.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

acrorum Bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina e codicibus Cryptoferratensibus eruta atque edita a Josepho Cozza Hieromonacho S. M. Cryptae Ferratae Ordinis S. Basilii Magni. Pars tertia. Praecedit Daniel ex unico codice Chisiano. Romae apud Josephum Spithoever An. MDCCCLXXVII. (CXLII pp. gr. 8°.)

Den Titel des vorliegenden Bandes hätten wir anders gewünscht; denn so ie derselbe lautet, erscheint das, was dem Umfang wie der Bedeutung nach die auptsache ist, nur als Beigabe und könnte bei unvollständiger Wiedergabe des itels ganz übersehen werden. Von den 142 Seiten dieses Bandes kommen näm- h nicht weniger als 107 auf die LXX Uebersetzung des Buches Daniel, die aus r Chisianischen Bibliothek zu entnehmen war, während die Fragmente von Hand- riften des Klosters Grottaferrata, d. h. die einst diesem Kloster gehörig, jetzt i Vatican sich befinden, nur 35 Seiten umfassen und verhältnismäßig wenig edeutung haben. Dies hindert aber nicht, daß wir mit allen Freunden der hten Septuaginta dem Herausgeber, der sich um dieselbe mit seinem magister auctor in sacris biblicis studiis C. Vercellone (dessen Andenken ist der rliegende Band gewidmet) schon durch die Besorgung der neuen Ausgabe des odex Vaticanus ein solches Verdienst erworben, für den ersten Theil um so ankbarer sind. Wie bekannt haben sich die christlichen Kirchen schon früh, d. h. der Zeit zwischen Origenes und Hieronymus daran gewöhnt, statt der alexan- inischen Uebersetzung des Buches Daniel, die von Theodotion herrührende zu ge- auchen; et hoc cur acciderit nescio, sagt schon Hieronymus (Praef. in Dan.); hat aber die letztere noch gekannt, er fährt wenigstens a. a. O. unter noch- aliger Versicherung, den Grund davon nicht zu kennen, fort: sive aliud quid usae extiterit ignorans hoc unum affirmare possum, quod multum a veri- te discordet, et recto judicio repudiatus sit. Ein Jahrtausend lang ar die Uebersetzung so gut wie unbekannt und unbenutzt auch in der griechischen irche (in letzterer sind Theodoret und Chrysostomus, resp. der diesem zuge- riebene Danielcommentar die Hauptquellen, in denen sich eine Benutzung der- lben noch nachweisen läßt); da findet sich plötzlich eine sie enthaltende Hand- rift im Besitz des Papstes Alexander VII. aus dem Haus Chigi, der, ihren

Werth erkennend, sie durch Leo Allatius herausgeben lassen will; aus unbekannten Gründen unterbleibt es. Noch weitere hundert Jahre ruht die Handschrift unbeachtet in der Chisianischen Bibliothek und neben ihr die sorgfältige Abschrift des Allatius (als R VII, 45 und R VII, 46 im Catalog verzeichnet) bis 1740 Bianchini auf Seite 261—277 seiner Vindiciae scripturarum canonicarum die „genaue Descriptio codicis Chisiani qui edetur in lucem tomo II hujus editionis" gegeben und an den Vorbereitungen zu dieser Ausgabe mit seinem Freund Vincentius de Regibus 25 Jahre lang gearbeitet hat. Auf welch schändliche Weise dem letzteren nach Bianchini's Tode die Früchte seiner Arbeit, außer der von ihm genommenen Abschrift des Daniel auch die der drei andern Propheten geraubt wurden, bis sie nach langen Processen im Jahre 1806 an seine Erben zurückkamen, das ist zum ersten Mal in der im Jahre 1840 in Rom erschienenen, aber bis jetzt in Deutschland nur wenig beachteten Ausgabe des Ezechiel durch seinen Urenkel bekannt geworden, während als der Herausgeber der römischen Editio Princeps des Daniel secundum Septuaginta lange Zeit der Annectirer jener Manuscripte, Simon de Magistris, gefeiert wurde, theilweise freilich ohne sein Zuthun, da er seinen Namen weder auf dem Titel noch sonst im Buche genannt hat. Welchen Werth man auf diese Ausgabe legte, läßt sich daraus ersehen, daß ihr Text in den Jahren 1773, 74, 75, 1826, 45, 57, 60, (69, 75), 63, 64 mit mehr oder weniger, vermeintlichen oder wirklichen Verbesserungen, theilweise aber auch mit vielen Verschlechterungen von Michaelis, Segaar, Parsons, Hahn, Mai, Tischendorf, Drach, Pusey wiederholt wurde. Aber nur zweimal wurde in der ganzen Zeit die Handschrift selbst wieder zu Rath gezogen, von Bugati, der 1788 die syrische Uebersetzung dieses Textes herausgab iterata ejusdem codicis collatione (um die σφάλματα der Handschrift von den Versehen des römischen Herausgebers unterscheiden zu können), und bald darauf für die Holmes-Parsons'sche Variantensammlung zur Septuaginta. Stellt sich nun aber nach diplomatisch-getreuer Ausgabe der Handschrift Bugati's Collation als ungenau und unvollständig heraus, so steht es mit der zweiten noch viel schlimmer. Cozza glaubt, Parsons habe nur die von Bugati gemachte Collation benutzt, und behauptet, nachdem er Parsons' Angaben (aus Praefatio in Danielem Band IV) citirt: ex his nulla apparet notitia collationis exactae ad ipsum vetustum codicem, sed tantum se contulisse editionem profitetur (Cozza, p. XVII).

Dies ist aber vollständig unrichtig; Cozza kam zu seinem Misverständnis offenbar durch die Wahrnehmung, daß die meisten der von Parsons aus der Handschrift angeführten Lesarten sich in Wirklichkeit gar nicht in derselben finden[1]).

---

[1]) Man vergl. dazu die Bemerkung von Gebhardt, Theol. Lit.-Zeit. Nr. 21: Parsons' Angaben sind so fehlerhaft und ungenau, daß sie nur Verwirrung gestiftet haben. Das erhellt am besten, wenn man den in Tischendorf's Ausgabe der Septuaginta zum Theil aus Holmes-Parsons geschöpften Text und Variantenapparat mit dem Cozza'schen Abdruck des Cod. Chis. vergleicht. In den allermeisten Fällen erweisen sich Parsons' Lesarten als völlig aus der Luft gegriffen, während die editio princeps das Richtige hat; nur selten ist das Gegentheil der Fall. Diese Thatsache allein genügt, um eine diplomatisch-genaue Wiedergabe des Cod. Chis. nicht nur zu rechtfertigen, sondern als ein entschiedenes Bedürfnis zu erweisen.

Wie diese beklagenswerthe Thatsache zu erklären ist, hofft Referent in einem ndern Zusammenhang des genaueren zu zeigen, hier sei nur der Freude Ausdruck egeben, daß wir jetzt endlich genau wissen, was im Codex Chisianus steht und amit die Basis für eine Herstellung des alten LXX Textes haben; denn fürwahr, ar viel ist in der Handschrift, die nach Tischendorf dem XI. Jahrhundert anzuehören scheint, (Sept. I, p. XLVIII nota 3) schon verdorben und muß und ann mit Hilfe von Ceriani's neuer Ausgabe der syrischen Hexaplahandschrift aners und besser hergestellt werden als dies Bugati und Hahn gethan haben. Cozza at aus dieser Ausgabe nur die auf den Rand geschriebenen griechischen Worte bgedruckt, wobei sich herausstellt, daß auch schon in der griechischen Vorlage des)aul von Tela (616) Schreibfehler sich fanden, resp. derselbe seinen griechischen ext falsch gelesen, oder der Schreiber der Handschrift die von Paul noch ichtig geschriebenen griechischen Worte falsch copirt hat. Wichtiger ist aber die yrische Handschrift für Herstellung der diakritischen Zeichen des Origenes, die im hisianus, namentlich was den Metobelus anlangt, sehr nachlässig behandelt sind. s fehlt in demselben z. B. der Metobelus an nicht weniger als 16 Stellen (II, 40. 1. III, 3. 6. 7. 9. 21. 56. IV, 9. VI, 4. VII, 10. 15. VIII, 3. 7. IX, 23. 27.), n welch allen die ambrosianische Handschrift ihn noch richtig hat, so daß man us dieser allein sehen kann, wie weit die Einschiebung aus Theodotion sich erreckt; an einer Stelle hinter 3, 100 fehlt zugleich (wenigstens nach Cozza) der)belus vor 4, 1, so daß man, da hinter 4, 1 der Metobelus und vor III, 98 er Asterisk steht, die ganze Stelle von 3, 98 — 4, 1 incl. als Einschiebung anhen mußte, während der syrische Text zeigt, daß die Einschiebung in Wirklichkeit ur bis 3, 100 geht und 4, 1 im Gegentheil als echtes Gut der LXX durch den)belus hervorzuheben ist. — Die Wiedergabe des Textes rühmt Gebhardt (in der ngef. Besprechung) als recht correct. Mir sind einige Stellen aufgefallen, in nen ich ein Versehen des Herausgebers statt eines σφαλμα der Handschrift vernuthe: z. B.

Seite	Col.	Linie			
37	1	5	δεηχειτο	statt	διη [1])
52	2	18	λανιηλ	„	δα
55	2	28	δαρει	„	δαρειε
67	1	14	παλλους	„	πολ.
72	1	11	αυ	„	ου
78	2	27	κα	„	και
85	1	17	ελυληθει	„	εληλυθει

Jedenfalls hätte Cozza bei allen diesen Stellen in den Noten es bemerken üssen, wenn man die Handschrift so lesen sollte, wie er das sonst bei jeder was auffälligen Schreibart, selbst in den Accenten mit einem sic oder ita codex thun pflegt; um so mehr als er in der Vorrede erklärt, im Commentar angeben zu haben si quid esset in codice animadvertendum, wohin solche achen denn doch gehören. In der Einleitung und den Noten haben wir noch hr, nicht ganz so leicht zu verbessernde Fehler gefunden. S. 15, l. 17 muß

---

[1]) Vgl. Note S. 99, Sp. 1, L. 25 (oder sollte hier das Papier die Schwärze ht angenommen haben?)

das Citat aus Blanchin. heißen I, 269 statt 279; (S. 97 und 98 ist statt Hahn dreimal Hanh geschrieben); 98. 1, 6 lies χρογεγρ. statt χροραγ; 101, l. 25 lies statt in codice deest εν αυταις, vielmehr εν ante αυταις; nur εν fehlt in der Handschrift; 104, 2 muß die Note zu X, 19 statt ελεεινος sic et editiones; sed Tisch. ut supra ελεηνος heißen sic et Tisch.; sed edit. ut supra ελεην. etc. Doch das sind Kleinigkeiten; sie sollten dem Dank gegen den Herausgeber keinen Eintrag thun, ihm vielmehr nur zeigen, wie sehr wir seine Arbeit zu schätzen wissen.

Unter den Fragmenten bringt das erste den LXX. Text von Sach. 4, 9–8, 16 aus derselben Prophetenhandschrift septimi fere seculi (nach Tischendorf) aus welcher schon der erste Band der Fragmenta größere Stücke, darunter S. 176 ff. auch solche aus Sacharja gebracht hatte. Das hier gegebene stimmt viel öfter mit A als mit B, und wir freuen uns über die von Cozza ausgesprochene Erwartung, daß (in vaticanischen Handschriften) auch noch weitere Stücke derselben, hoffentlich wie die vorliegenden im Unterschied von den erst entdeckten in nicht rescribirtem Zustand sich auffinden möchten und so integer restituatur codex prophetarum, qui in antiquissimis et maioris pretii codicibus unciali charactere descriptis locum obtinet septimum.

Die darauf folgenden Bruchstücke aus Act. 16, 40—18, 26 nennt Gebhardt minder werthvoll, indem sie meist mit den jüngeren Uncialen *HLP* stimmen.

Der zum Schluß (S. 135—142) mitgetheilte Versuch einer lateinischen Uebersetzung der LXX. von Jer. 1, 1—2, 26, der nach Cozza ungefähr aus dem 10. Jahrhundert von demselben griechischen Mönch stammen soll, dessen lateinische Uebersetzung des griechischen Jesaja er Band I, 201—297 mitgetheilt, hat nur insofern Interesse, als er uns zeigt, wie selbst um jene Zeit ernstere biblische Studien in den Klöstern noch nicht ganz ausgestorben waren.

Wäre es manchem vielleicht auch lieber gewesen, wenn er den Septuagintatext des Daniel aus Cozza's Hand ohne diese Beigaben hätte haben können, sprechen wir doch dem Herausgeber die Hoffnung aus, daß es ihm vergönnt sein möge, diese Sammlung biblischer Fragmente fortzusetzen, können aber nicht ohne den Wunsch schließen, daß er uns zuvor noch, wenn es in seiner Macht steht, den einzig fehlenden Band zu seiner Ausgabe des Codex Vaticanus liefern möchte, damit nicht diese Ausgabe der besten und ältesten Septuagintahandschrift selbst Fragment bleibe.

Tübingen. Repetent Dr. Nestle.

Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Zwölfte Abtheilung. Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief Petri, den Brief Judä und den zweiten Brief Petri von Dr. Joh. Ed. Huther. Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage. 1877. 8. VI. u. 426 SS.

Ein Doppeltes hat der verdiente Commentator zu dieser vierten Auflage zu bemerken, daß er aus der 1875 erschienenen Erklärung dieser Briefe von Hofmann wenig Vortheil habe ziehen können, und daß er hinsichtlich der Aechtheit des 2. Petrusbriefes bei seinem bisherigen non liquet habe stehen bleiben müssen

:eferent wird mithin zu erörtern haben, ob ihm diese conservative Haltung des 'erfassers berechtigt erscheint.

In Betreff des ersten Punktes kann ich nur ein Urtheil ohne Beweis abgeben, ı es sonst unmöglich sein würde, die einer Recension gesteckten Grenzen einzu-ılten. Ich habe bei der Lectüre dieses Commentars keinen anderen Eindruck ›n dem Verhältnis der Huther'schen Erklärung zu der Hofmann's gewinnen können 8 bei dem Studium des kritisch-exegetischen Handbuches über die Pastoralbriefe. 'aß Huther's Polemik gegen Hofmann vielfach nicht unberechtigt ist, werden enige leugnen wollen. Aber andererseits bin ich der Ansicht, daß, abgesehen von :n richtigen Erklärungen, die Hofmann bringt, auch seine gekünstelten Deutungen ır unsere Exegese theilweise einen Werth haben, den sie nur zu ihrem eigenen ;chaden übersehen würde. Die auffallendsten Erklärungen Hofmann's haben zu-:eist ihren Grund in einer noch ungehobenen, von den Exegeten oft noch gar :cht beachteten Schwierigkeit. Huther hat sich diese Thatsache nicht genügend zu :utze gemacht. Er begnügt sich fast nur damit, Hofmann's Ansichten zurückzu-eisen, und zwar durchaus nicht immer genügend; selten späht er seinen Gedanken-ingen nach, um zu entdecken, ob sie nicht durch eine richtige Beobachtung, die ur zu einseitig betont wird, veranlaßt seien.

Auch was den zweiten Punkt anlangt, wünschte ich Huther weniger conservativ. lan hat ihm sein zurückhaltendes Urtheil über das Problem des zweiten Petrus-riefes als dogmatische Befangenheit gedeutet — ich glaube, mit Unrecht, muß aber estehen, daß mir, wenn ich die Einzelergebnisse seiner Untersuchung überblicke, das ;chlußresultat nicht ganz begreiflich ist. Er meint, daß vor Clemens Al. keine sicheren ›ezüge auf diesen Brief in der kirchlichen Literatur zu entdecken seien, er erkennt die ›erschiedenheit vom ersten Briefe in Stil und Gedanken willig an; er läßt ihn später eschrieben sein als den nahe verwandten Judasbrief und beachtet, wie er sich von iesem in der Apokryphenbenutzung merkwürdig unterscheidet; er findet in der Innahme der Pseudonymität keine wesentlichen Schwierigkeiten, die Veranlassung ı dem Falsificate scheint ihm nahe liegend, die Rolle des Petrus gut durch-eführt, die Stilverschiedenheit vom ersten Briefe nicht verrätherisch groß, kurz, r gesteht, daß als positiver Grund für die Echtheit des 2. Petrusbriefes eigent-:ch nur die Aussage des Verfassers selbst, daß er der Apostel Petrus sei, vorliege – und doch erklärt er den Brief nicht für unecht. Der verehrte Verfasser ver-eihe mir, wenn ich meine, daß bei solcher Sachlage sein Wort: „Es erscheint ıir richtiger, ein non liquet auszusprechen, als den Knoten durch willkürliche ›ehauptungen und scharfsinnige Scheingründe zu durchschneiden", unverständlich t. Ist er davon überzeugt, daß seine Operationen ein Auflösen und kein Durch-hneiden waren, so dürfte er wohl den Muth haben, den letzten einfachen Hand-riff zu thun. Wagt er das nicht, so muß man vermuthen, er fürchte, es würden ›m beim Lösen der letzten Verschlingung die zerschnittenen Stücke des Knotens us den Händen fallen.

Ist Huther mit der nöthigen Vorsicht zu Werke gegangen? Ich beantworte iese Frage unter Berücksichtigung seiner Ansichten über die beiden für die Kritik es 2. Petribriefes von ihm vornehmlich berücksichtigten Punkte, das Verhältnis esselben zum 1. Petrus- und Judasbriefe. Huther hält es nicht für absolut un-ıöglich, daß beide Petribriefe von einem Verfasser stammen und daß die zweifel-›se Abhängigkeit des 2. Petrus- vom Judasbriefe unbedingt gegen die Authentie

des ersteren spreche. Für die petrinische Abfassung des ersten Briefes entscheidet sich Huther bestimmt — aber, wie mir scheint, viel zu schnell. Ich möchte, da eine Besprechung dieses Punctes außer meiner Aufgabe liegt, nur darauf hinweisen, daß Männer, wie Ewald und Grimm, und neulichst noch A. Harnack, Mangold, Schürer u. a., das bon mot vom literarisch abhängigen Kirchenfürsten für wenig geeignet erkannt haben, das Problem des ersten Petrusbriefes zu beseitigen. Aber Huther's Echtheitserklärung desselben soll dem 2. Briefe zu Nutze kommen. „Wäre der 1. Brief Petri für unecht zu halten, so bedürfte es freilich keiner weiteren Untersuchung, denn da der zweite Brief sich auf denselben zurückbezieht, so müßte dieser nothwendig mit jenem fallen. Allein da jener für echt gelten muß, so ist die Vergleichung unseres Briefes mit demselben von der größten Wichtigkeit." Allein Huther überspannt die Bedeutung des 1. für den 2. Brief. Würde er z. B. die mit den Bedenken gegen seine Behauptungen nicht belastete Ansicht Grimm's (Das Problem des ersten Petrusbriefes; Stud. u. Krit. 1872 IV) berücksichtigt oder der Ewald's eine gerechtere Würdigung haben zu Theil werden lassen als in der kurz abweisenden Anmerkung S. 35, so würde sein Urtheil über die petrinische Abfassung des 1. Briefes als conditio sine qua non für die Authentie des 2. etwas weniger determiniert ausgefallen sein; und nicht minder, wenn er die zwar allgemein angenommene, aber noch niemals ernstlich geprüfte Ansicht, 2. Petri, 3, 1 beziehe sich ausdrücklich auf unseren kanonischen Brief, einer Kritik unterworfen hätte. Man wird mithin behaupten dürfen, daß bei den Huther'schen Operationen schon hier die nöthige Vorsicht fehle; noch bestimmter aber muß ich diese Ansicht aussprechen in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem 2. Petri- und Judasbrief.

Es macht einen etwas bedenklichen Eindruck, wenn man bemerkt, wie Huther in der Vergleichung beider Briefe miteinander, S. 308—313, abgesehen von unwesentlichen Zusätzen und Kürzungen, ganz dasselbe bietet, was er im Anhang zu seiner dritten Auflage ausgeführt hatte. Hofmann's seitdem erschienene eingehende Auseinandersetzung über das Verhältnis beider Briefe zu einander (Die heilige Schrift Neuen Testaments VII, 2, S. 214—229) wird kurzweg mit der Behauptung abgethan, es dienen seiner Beweisführung irrige Auslegungen und rein subjective Urtheile zur Stütze. Mag man nun über die Auseinandersetzungen dieses Theologen denken, wie man wolle, Huther mußte sich durch dieselbe veranlaßt sehen, einige auf der Hand liegende Mißstände seiner Beweisführung abzustellen. Er mußte sich mindestens in der Aufzählung der Differenzen zwischen den Briefen auf diejenigen beschränken, aus denen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit etwas für die Priorität des Judasbriefes schließen läßt, nicht aber nach wie vor da, wo der vermeintliche Petrus knapper ist als Judas, sagen, jener habe aus dem Reichthume seines Vorgängers ausgewählt, und im umgekehrten Falle, jener habe den knappen Ausdruck des Judas erweitert und verdeutlicht. Ein anderes Verhältnis statuirt Huther freilich da, wo sich die Briefe auf apokryphischem Gebiete begegnen; da soll es sich deutlich zeigen, daß der Verfasser des Petrusbriefes eine Scheu hat vor apokryphischen Elementen, die Judas nicht kennt (vgl. S. 333). Weshalb läßt er sonst das Henoch-Citat Jud. 14 f. weg, weshalb giebt er statt einer Beschreibung des Engelfalles nach dem Henoch-Buche diesen nur in seinen äußersten Umrissen wieder, weshalb verwischt er die deutliche Erzählung aus der Ἀνάληψις Μωϋσέως (Jud. 9) zu einem ganz unverständlichen Berichte?

- Aber Frage gegen Frage! Weshalb läßt er sich überhaupt auf die apokryphischen Erzählungen ein? Bemerkte doch Huther selbst, daß der Bericht von der Bestrafung der Engel nicht aus Gen. 6 stamme. Hätte Pseudopetrus nicht gerade dieses verwischen müssen, wenn er apokryphisches vermeiden wollte, während das, was er nicht aus Judas herübernimmt, eben das ist, was auch Gen. 6 berichtet wird. Freilich stammt der Ausdruck in Jud. 6ᵃ aus Henoch; es will also nachgewiesen sein, weshalb Pseudopetrus anstatt dieser Wendung eine kürzere braucht. Aber wie kann man das unter diesen Umständen aus Scheu vor apokryphischen Erzählungen erklären? Ferner, weshalb macht Pseudopetrus aus Michael (Jud. 9) mehrere Erzengel? Wenn Huther gegen Hofmann und Schott die in 2. Petr. 2, 11 eine Anspielung auf die biblische Erzählung Zach. 3 finden, im Rechte bleiben will, so wird er doch wohl eingestehen müssen, daß hier der Bezug auf einen apokryphischen Vorgang vorliegt, auch wenn die Engel namenlos auftreten. Woher kennt Pseudopetrus den Noah als κῆρυξ δικαιοσύνης, woher die Lehre vom Weltbrand? Und stammt nicht die eigenthümliche Benutzung von ψ 90, 4 in 2 Petr. 3, 8, wie Otto (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1877, IV, S. 525) gegen Leimbach nachgewiesen hat, aus der jüdischen Tradition, und zwar aus der vorchriftlichen, wie die Stelle B. der Jubiläen c. 4: „Und Adam lebte 70 Jahre weniger als 1000 Jahre; denn 1000 Jahre sind wie ein Tag nach dem himmlischen Zeugnisse; deswegen ist geschrieben über den Baum des Erkenntnisses: An dem Tage, da ihr davon eßt, werdet ihr sterben." Darum hat er die Jahre dieses Tages nicht vollendet, sondern er starb an demselben", beweist? Ich bin sehr weit davon entfernt, die höchst merkwürdige Verschiedenheit zwischen den apokryphischen Notizen in 2 Petr. 2, 4. 11 und Jud. 6, 9 abzublassen, aber Die scheinen mir sich doch die Sache etwas zu leicht zu machen, welche meinen, durch die Zauberformel „Priorität des Judasbriefes" werde schon alles in Ordnung gebracht. Einen nicht minder sicheren Schluß für die Priorität des Judasbriefes glaubt Huther aus der Vergleichung der 2 Petr. 2, 4—8 und Jud. 5—7 aufgezählten Gerichte Gottes ziehen zu können. Bleek (Einleitung in das Neue Testament) behauptet nur, die Anordnung bei Judas sei „viel angemessener" als bei Pseudopetrus, woraus sich dann freilich kein Schluß ziehen läßt für die Priorität eines der Briefe; Huther dagegen meint, dieselbe sei bei Annahme der Abhängigkeit von 2. Petr. unbegreiflich — das heißt, die Richtigkeit seiner Erklärung von Jud. 5 vorausgesetzt. Andernfalls möchte sich mit Leichtigkeit das umgekehrte behaupten lassen. Huther's Erklärung dieser Stelle von den Unglücksfällen der Israeliten in der Wüste hat aber vor seiner früheren, von Hofmann mit Recht zurückgewiesenen nichts voraus, als daß nun δεύτερον völlig überflüssig dasteht, während Hofmann's Bemerkungen S. 160 f. durch Huther's Einwand nicht getroffen werden. Daß die fragliche Stelle auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer zielt, beweist der Gedankenzusammenhang: der natürliche Anschluß von dem so gefaßten Vers 5 an Vers 4: τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι; die wohlbegründete unchronologische Anordnung der Strafexempel, die man dadurch nicht erklärt, daß man sie auf einer originellen Conception des Judas beruhen läßt; die gleichmäßige Fähigkeit der drei Geschichten als Vorbilder des letzten von Henoch (Jud. 14 f.) geweissagten Gerichtes zu dienen — wie passen dazu die Unglücksfälle in der Wüste? — Noch ein Wort über Huther's Beurtheilung des Verhältnisses von 2 Petr. 2, 13ᵇ zu Jud. 12ᵃ. Er

versteht nicht, wie Judas dazu kommen sollte, die klaren Ausdrücke des Petrus *σπίλοι καὶ μῶμοι* mit dem seltenen *σπιλάδες* zu vertauschen und den allgemeinen Begriff *ἀπάταις* in den speciellen *ἀγάπαις* zu verändern. Aber er erklärt es auch nicht, daß sich an dieser Stelle die Verwandtschaft nicht, wie man doch bei einem so selbständigen Nachahmer, wie Huther den vermeintlichen Petrus sein läßt, erwarten dürfte, auf den Gedanken sondern lediglich auf den Wortklang bezieht. Die Verwandtschaft dieser Verse ist so wunderlich, daß ich nicht über den Eindruck hinwegkommen kann, die Abweichung des später geschriebenen Briefes von dem früheren beruhe auf Leseflüchtigkeit des nachbildenden Schriftstellers. Es fragt sich also, auf wessen Seite konnte ein Lesefehler am leichtesten vorfallen? War es leichter, den völlig unmißverständlichen Ausdruck *σπιλάδες* in *σπίλοι καὶ μῶμοι* zu verwandeln, oder *σπίλοι* für *σπίλοι* = *σπιλάδες* zu lesen? War es leichter *οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες* als bildliche Redensart zu deuten, oder, den bildlichen Ausdruck *ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* ebenso unbildlich zu fassen als die gerade vorhergehenden Worte: *ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν*?

Daß ich bei einer im Grunde längst entschiedenen Streitfrage noch so viele Worte gemacht habe, werden mir wohl nur die verzeihen, denen noch nicht alles klar und sicher ist; unter sie gehört aber glücklicherweise der verehrte Herr Verfasser. Ihm werden meine Einwände nicht unwillkommen sein, sollten sie ihm auch nur dazu dienen, seine bisher vertretene Ansicht in einer fünften Auflage des Commentars, die ihn Gott erleben lassen möge, allseitiger zu sichern.

Halle. Fr. Spitta.

Historische Theologie.

Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, auf Grund vergleichender Religionsforschung von Edm. Spieß, Dr. ph. und Lic. Th. Jena, Costenoble 1877. XVI 615 SS.

Der Verfasser ist an sein religionsgeschichtliches Thema wohl ausgerüstet getreten und hat ein bisher zwar im Einzelnen viel behandeltes, aber was die Ueberschau über die ganze Völkergeschichte anlangt, ziemlich vernachlässigtes Feld mit eindringenderem Verständnis und glücklicher Hand angebaut. Der wissenschaftliche Sinn des Verfassers zeigt sich besonders darin, daß er die Bedeutung der komparativen Religionsgeschichte für eine Religionsphilosophie würdigt (wie sich das auch schon in früheren Abhandlungen kund gegeben hatte) und daß er sein Werk nur als einen einzelnen Ausschnitt aus einer allgemeinen Religionsgeschichte, zugleich wohl auch als eine Probe angesehen wissen will, wie er sich die Ausführung einer solchen denkt, so weit sie schon jetzt möglich ist. Das einzelne Lehrstück, das er zu seinem Gegenstande gewählt hat, pflegt er bereits immer in das Licht der allgemeinen religiösen Denkweise jedes einzelnen Volkes zu stellen und zu zeigen, wie in diesem Zusammenhange betrachtet die Vorstellungen jedes Volkes von Tod, Fortdauer der Seele, Auferstehung, auf höherer Stufe auch von der Vergeltung nach dem Tode die Zufälligkeit abgestreift haben und sich der allgemeinen Denkweise als wesentliche Bestandtheile einfügen. Wie er schon in seinem anerkannten und schätzenswerthen Buche: Logos spermaticos Gabe und Sinn

)afür bewährt hatte, die Verwandtschaft verschiedener Religionen mit dem Christenhum in zahlreichen Grundgedanken zu erkennen und wie er dafür gearbeitet hat, ine höhere Achtung auch vor dem Streben und Sehnen des ernsteren Heidenthums u erwecken, so hat er mit weitem Blick denselben Gedanken in vorliegendem Werk noch zusammenhängender geltend gemacht.

Dieses selbst ist so angelegt, daß er zuerst in den fünf ersten Capiteln geschichtliche und religionsphilosophische Voruntersuchungen allgemeinerer Art über ie Vorstellungen vom Wesen, Ursprung, der Bestimmung und dem Schicksal der Seele, sowie über die verschiedenen Auffassungen des Todes giebt, im fünften Capitel auch die Gründe des Glaubens an ein zukünftiges Leben darlegt, nicht im sie kritisch zu prüfen, sondern um eine beschreibende Uebersicht von ihnen zu eben. Doch will er psychologisch klar zu machen suchen, wie die Ueberzeugung on der Unsterblichkeit des persönlichen Lebens sich gebildet und entwickelt hat und vorauf sie sich stützt. „Gefühl, Phantasie, Reflexion“ sagt er, „schaffen und begründen die Idee der Unsterblichkeit, Ueberlieferung und Erziehung befestigen und flanzen den Glauben daran fort“ (S. 114, 131). Die natürlichen, theoretischen Beweise, den metaphysischen aus der Einfachheit der Seele, den teleologischen aus er Unendlichkeit der menschlichen Anlagen, den analogischen (daß doch sonst „in er Natur keine Vernichtung“ sei), den theologischen aus Gottes Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, den praktischen oder moralischen, den Beweis aus dem Consensus gentium oder aus angeblichen Geistererscheinungen erkennt er nicht als stichhaltig an, läßt ihnen aber in ihrer Gesammtheit den Werth, das natürliche Bewußtsein mit dem religiösen Glauben an Unsterblichkeit zu befreunden, während sie das Aufhören des individuellen Fortlebens nicht hinreichend ausschließen. S. 130. So bleibt er bei dem „Gefühl, der Phantasie und Reflexion“ als der Quelle und Begründung des Glaubens an Unsterblichkeit stehen und sucht auch des Weiteren n seinem Werk es als ein psychologisches, der Menschheit eingebornes Gesetz auf dem Wege der Induction darzuthun, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele dieser inne wohne, wofür ihm „auch das Wesen der Seele“ spricht, das er als eine von dem vergänglichen Leib verschiedene Substanz im ersten Capitel im Gegensatz zu möglichen anderen Ansichten zu begründen gesucht hatte.

Nach diesen vorbereitenden Betrachtungen, in welche auch viel interessanter, mühsam gesammelter Stoff eingeflochten ist, wendet er sich zur Darstellung der Erwartungen für das künftige Leben bei den einzelnen Völkern und behandelt eingehend zuerst die Vorstellungen uncivilisirter oder wilder Völker von dem Jenseits, dann die Lehren der Aegypter über das Leben nach dem Tod, die eschatologischen Vorstellungen der Chinesen nach Kong-fu-tse und Lao-tse, die der Vedas, des Brahmanismus und Buddhismus, die des Zoroaster, die der Griechen (Hades und Elysium), der Römer (Orkus). Dann die der Celten (Druiden), der nordisch-germanischen Völker und der Slaven. Endlich die Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des Judenthums (die er in drei Perioden abhandelt, „Mosaismus, Prophetismus, Hebraismus“, S. 420) und die Lehren des Muhamedanismus. Das inhaltreiche Werk, das fast in jedem dieser Abschnitte neue Gesichtspunkte aufzustellen sucht (so besonders im Capitel von den Aegyptern, Chinesen, Celten und Germanen; von den Gräbern u. A.), was wir hier im Einzelnen nicht weiter verfolgen, schließt mit einem recapitulirenden Rückblick, der als Ergebnis der religionshistorischen Ueberschau vornämlich Folgendes aufstellt. Der Glaube an ein

Jenseits und eine Fortdauer nach dem Tod ist nicht eine hie und da vorkommende, sondern eine allgemein menschliche Vorstellung, mit dem religiösen Bewußtsein innig verwachsen, wie verschieden auch die Formen dieses Glaubens sind. Die Leugnung der Unsterblichkeit, wie die Gottes, bildet unter den Völkern eine Ausnahme und läßt sich als Product einer Ueberbildung begreifen, durch welche auch die heiligsten und natürlichsten Gefühle und Vorstellungen einer normalen menschlichen Natur unterdrückt sind. Aber die Vorstellungen vom Jenseits und von der Unsterblichkeit haben eine Entwickelung, und zwar einen so ähnlichen Gang, daß die Annahme der einheitlichen Abstammung des Menschen, wenn nicht einer Urreligion daran ebenso gut einen Halt finden kann, wie an der Verwandtschaft von Sagen der Urzeit, oder an der schon weit durchgeführten Genealogie der Sprachen. Den Anfang bildete der Gedanke eines inhaltlosen indifferenten Lebens in einem Schattenreich, das alle Menschen aufnimmt, ohne an einen verschiedenen Zustand für Verschiedene zu denken; da ist nur die Fortdauer der von aller Thätigkeit, allen Gütern, ja wohl auch vom Bewußtsein entleerten Form des Lebens angenommen und die Unsterblichkeit ist da nicht ein Gedanke des Trostes, sondern der Furcht, gleichsam nur ein Appendix zum Tod und seinen Schrecken: Vorstellungen, die nicht aus einer Sehnsucht nach Fortdauer solchen Lebens können entstanden sein, sondern nur aus dem Wesen der Seele als einer über die materielle Welt erhabenen Größe. „In Wirklichkeit hat nie eine Religion ohne eschatologische Sorgen und Vorstellungen existirt.“ S. 576: „Zu allen Zeiten und bei allen Völkern ist schon der Tod nicht als ein bloßes Naturereignis angesehen worden, das unserem Ich ein für allemal ein Ende macht, sondern als Durchgang und Weg zu einem andern Sein“, wenn gleich die solidarische Verbindung zwischen Tod und Sünde sich nur in einzelnen orientalischen Religionen, besonders innerhalb der biblischen Anschauung (nach dem Verfasser nicht sowohl in der Genesis als bei Paulus) findet. S. 569. Aber ein großer Wendepunkt tritt nun bei allen Völkern, die eine höhere Stufe erreicht haben, durch den Eintritt der Idee des Sittlichen ein. Wie durch sie die Menschen auf Erden in zwei Classen zerfallen, Gute und Böse, so wird nun auch die jenseitige Welt in zwei Welten getheilt, den Aufenthalt der Guten und den der Bösen. Die Idee der gerechten Vergeltung, des Gerichtes, gliedert die ursprünglich ununterschiedene Einheit des Scheol oder Hades; bei Einigen, wie bei den Persern kommt noch zu jener Zweiheit der Personen und Oerter ein drittes Glied hinzu. Die noch Unentschiedenen werden an einem besondern Ort beherbergt, woran sich dann weitere Entwicklungen anschließen, die auch diese in Entscheidung setzen und mit einem Endgericht abschließen. S. 570 ff. Der bleibende Zustand der Seelen richtet sich nach dem sittlichen Werth. Die Vergeltung giebt den Einen ein höheres, seligeres Dasein, den Anderen ein ihrer Verschuldung entsprechendes unglückliches. Nun kann, bei dem irdischen Misverhältnis zwischen Glückseligkeit und Werth das jenseitige Leben ein Gegenstand der Hoffnung, eine Lösung irdischer Räthsel werden. Zugleich aber wirkt diese Idee der Vergeltung in der Art umwandelnd auf die früheren Vorstellungen von einem allgemeinen indifferenten Traumleben zurück, daß nun daraus sich der Glaube an die Identität der bewußten Persönlichkeit im Jenseits knüpft. Hieran aber schließt sich die weitere Erwartung, daß der menschliche Geist nach diesem Leben für den neuen ihm bestimmten Wirkungskreis ein den veränderten Lebensbedingungen adaequates Organ, eine andere Leiblichkeit anziehen

werde." So sind die wenigen Stücke: Fortdauer, Vergeltung, Auferstehung die nothwendigen Bestandtheile in den eschatologischen Vorstellungen, welche uns in der vergleichenden Religionsgeschichte begegnen." S. 571. Der Verfasser erblickt hinter der Oberfläche der so mannigfaltigen Erscheinungen eine geschlossene Reihe von Zeugnissen und Thatsachen, aus welchen eine Uebereinstimmung in allen wesentlichen Punkten der Idee vom Jenseits, eine innere Einheit der Erscheinungen trotz aller äußeren Divergenz, ein solidarischer Zusammenhang wie der religiösen Vorstellungen überhaupt, so der eschatologischen insbesondere hervorgeht." S. 583. „Durch alle Jahrhunderte begegnen wir Menschen, die Fleisch von unserem Fleisch, Bein von unserem Bein sind — und alles echt Menschliche mit uns theilen. Es ist Ein Boden, auf welchem oder aus welchem die Erwartungen einer Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes sprossen und wachsen; es ist Ein Licht, durch dessen wärmende Strahlen die Keime hervorgelockt und in der Entwickelung gefördert werden, es ist Ein Suchen nach Antwort auf die Eine Frage; es ist die Existenz der Einen Realität, durch welche alles Suchen und Sehnen, alles Streben und Ringen nach einer bleibenden Stätte erzeugt wird. Wie ein Columbus trotz der Zweifel und Drohungen der ungläubigen Menge unverwandt die Schiffe gen Westen steuert, wo das geglaubte Festland, die erhoffte neue Welt liegen muß: so zieht der gläubige Theil der Menschheit seit Menschengedenken die pfad- und ziellos scheinenden Lebenswege getrost und voll Zuversicht, in einem besseren Drüben und Droben zu landen." S. 583.

Nach dieser Probe der zuweilen in der That zur Schönheit sich erhebenden Darstellungsweise des Verfassers wenden wir uns noch kurz einigen allgemeineren kritischen Bemerkungen zu. Daß die Arbeit auf großer Belesenheit ruht, ist schon bemerkt. Er giebt auch sowohl für das Werk überhaupt, als für jeden einzelnen Abschnitt eine sehr dankenswerthe Literatur bei, wobei nur zu wünschen gewesen wäre, daß er das Bedeutende von dem Unbedeutenden mehr gesondert hätte. Was dann aber des Verfassers Erwartung anlangt, es werde auf dem Wege der religionsgeschichtlichen Forschung und Vergleichung, aber auch nur auf diesem eine auf solidem Fundament stehende Religionsphilosophie „dereinst" sich bilden lassen, so erkennen wir den hohen Werth jener geschichtlichen Forschungen auch für diese willig an, sind aber überzeugt, daß die bloße Empirie und Geschichtsbetrachtung ohne Erkenntnis des an und für sich Wahren nicht viel erreichen kann. Giebt es nicht an und für sich wahre Erkenntnis des menschlichen Geistes, werde sie nun Metaphysik oder wie sonst genannt, so kann eine sich selbst überlassene Geschichtsbetrachtung, verlassen von jedem verläßlichen Maßstab, auch nicht einmal zu einem wissenschaftlichen Werthurtheil über die mannigfaltigen Erscheinungen gelangen. Ueber diesen Punkt scheint der Herr Verfasser nicht zu voller Klarheit gelangt zu sein. Auf der einen Seite, wie oben erwähnt, will er den Unsterblichkeitsglauben rein psychologisch, aus Gefühl, Phantasie, Reflexion ableiten. In der Schlußabhandlung dagegen — auch in der vorhin citirten Stelle, S. 572 verlangt er zur Entstehung der Idee der Unsterblichkeit auch noch einen objectiven, wirksamen Coefficienten. Es gebe objectiv eine höhere ewige Welt, die hereinwirkt auf das menschliche Gemüth und diese Ahnungen in ihm erweckt. Wir nehmen an, das Letztere ist seine eigentliche Meinung: aber daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit, daß das Werk der Religionsphilosophie neben den geschichtlichen Forschungen fortgehen muß, wenn diese zu einem gedeihlichen Resultate, zu einer festen Gewißheit

führen sollen. Die andere Ausstellung, die wir zu machen haben, ist, daß er seine eschatologischen Untersuchungen auf das Einzelindividuum beschränkt hat. Vergl. S. 595. Hätte er erwogen, daß eine reichere Ausbildung der ethischen Idee auch nach dem Weltzweck fragt, nach dem Ziel und Schicksal des Ganzen, so wäre die Untersuchung auch hierauf auszudehnen gewesen; dann aber würde ohne Zweifel nicht blos in die Darstellung der Alttestamentlichen Lehre mehr Klarheit gekommen sein, sondern es wäre dann ihm wohl weniger möglich gewesen, von der christlichen (fast nur beiläufig behandelten) Eschatologie zu sagen, daß sie nichts wesentlich Neues hinzugefügt habe, wie er dann auch schwerlich bei seinem Satze hätte stehen bleiben können, daß die wesentlichen Punkte der Lehre von den letzten Dingen sich allerwärts, wenn auch unter Hüllen versteckt finden. Wir schließen aber trotz diesen Ausstellungen mit aufrichtigem Dank für das gehaltvolle Werk. Möge der Verfasser sich durch die wohlverdiente Anerkennung, die das Werk bei Unbefangenen finden wird, zu dem oben angedeuteten größeren Unternehmen einer allgemeinen vergleichenden Religionsgeschichte ermuthigen lassen.

Berlin. Dr. J. A. Dorner.

Bibliotheca Symbolica Ecclesiae universalis; auch unter dem Titel: The Creeds of Christendom with a history and critical notes by Philip Schaff, D. D., L. h. D., Professor of biblical literature in the Union theological Seminary. Three Volumes. New-York: Harper and brothers 1877. Vol. I, 941 II, 557. III, 880 pages.

Es ist ein sehr dankenswerthes theologisches Werk, — dabei auch äußerlich trefflich ausgestattet von der hochangesehenen Firma Harper — was uns hier aus der neuen Welt geboten wird, ein Werk, dessen Conception schon ein großer Gedanke ist, der nicht gewöhnlichen Muth und Unternehmungsgeist voraussetzt, während zum Gelingen desselben ausgebreitete Studien, günstige, die Quellen allseitig zugänglich machende äußere Verhältnisse und ein warmes Herz für die Einheit der Kirche Christi auf Erden gehörten, die trotz so vieler Spaltungen doch noch nicht zerrissen ist. Das Werk ist auch in der That so beschaffen, daß es eine fühlbare Lücke in der theologischen Literatur überhaupt so gut als es irgend von einem ersten Wurf erwartet werden kann, ausfüllt. Es kann auf den ersten Anblick auffallen, daß der Gedanke einer solchen Bibliothek der Symbole der ganzen Kirche nicht auf deutschem, sondern auf amerikanischem Boden zuerst entstanden ist, wo die Vielheit der Kirchenparteien und Secten den Gedanken an die Einheit der Kirche so sehr in den Hintergrund drängen zu müssen scheint. Allein es bedarf nicht einmal zur Erklärung darauf zurückzugehen, daß eben jene Vielheit auch eine Reaction des christlichen Geistes hervorzurufen geeignet ist, die das Gut und die Pflicht der Einheit des Geistes wieder mehr vor das Auge rückt. Vielmehr scheint gerade in den angeseheneren und größeren amerikanischen Kirchenparteien, die nicht wie wir von einer Kircheneinheit ausgegangen sind, sondern mit getrenntem ja feindlichem Leben ihr Dasein auf jenem Boden begonnen haben, in neuerer Zeit ein christlich ökumenischer Geist immer mehr Boden zu gewinnen, nicht mit dem Ziel, eine äußere Kirchengemeinschaft zu bilden, wohl aber des Gemeinsamen und Verbindenden lebendig eingedenk zu sein, sich gegenseitig die gebührende Achtung

und auch genossenschaftliche Hülfe zu gewähren, kurz mit einander in regem Austausch der Gaben auf dem Gebiet der Literatur und der Praxis zu stehen. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß man in Nordamerika so leidenschaftliche Kämpfe, wie sie bei uns in einer und derselben Kirche sich finden, im Verhältnis der verschiedenen Denominationen zu einander vergeblich suchen würde. Auch der Verfasser hat sein Werk nicht in polemischem Sinn unternommen, sondern in irenischem. Ohne den wirklichen Dissens zu verkleinern sieht man wie er mit Liebe den noch vorhandenen Consens hervorhebt und daran, zunächst für die evangelische Kirche, die Hoffnung auf eine immer vollständigere Verständigung knüpft, deren Spuren er bis in die neueste Kirchengeschichte verfolgt. Er ist in Deutschland längst als ein Mann bekannt, der um die Belebung des persönlichen und literarischen Verkehrs zwischen Deutschland und der englisch redenden evangelischen Christenheit die größten Verdienste hat; wie auch schwer zu sagen ist, ob er mehr ein deutscher oder amerikanischer Theolog sei. Er war aber vielleicht eben hierdurch für sein Unternehmen besonders ausgerüstet. Mit einer festen evangelischen Ueberzeugung verbindet er einen freieren theologischen Blick, der auf dasjenige den Hauptaccent legt, wovon der Glaube sich nähren und leben kann, ohne ängstlich zu fragen, ob er auch in allen untergeordneten Punkten mit der Kirchenpartei, der er selbst angehört, zusammenstimme. Sein eigener confessioneller — irenischer — Standpunkt erhellt abgesehen vom ersten, geschichtlichen Theil, besonders aus seinem Katechismus-Entwurf für 52 Sonntage, der als appendix dem Werke angehängt ist und in vielen Sonntagsschulen Amerika's gebraucht wird. Derselbe stellt eine Art von evangelischem Unionskatechismus dar.

Der Verfasser hat nicht bloß die Symbole der großen und der kleineren Kirchenparteien in seinem Werk gesammelt und meist vollständig zum Abdruck gebracht, mit Uebersetzung des nicht lateinischen Urtextes (des griechischen, deutschen, französischen u. s. w.) in's Englische oder Lateinische, sowie mit kritischen Anmerkungen, sondern er hat auch Urkunden, die der Feststellung des Symbols vorangingen, in lehrreicher Weise zusammengestellt. Besonders aber beschäftigt sich der ganze erste Theil eingehend mit der Geschichte der Bildung der einzelnen Symbole und zeigt dabei eine reiche Belesenheit sowohl in der älteren Literatur als in der neuesten. Z. B. in Beziehung auf das apostolische Symbol hat er die dankenswerthen Arbeiten von Caspari verwerthet; in Beziehung auf das Athanasianum nimmt er auch Rücksicht auf die neuesten eingehenden Untersuchungen und Controversen in England, die kürzlich in diesen Jahrbüchern besprochen sind. Nachdem er kurz über Glaubensbekenntnisse im Allgemeinen geredet, geht er zu den sog. ökumenischen fort, unter die er auch das Chalcedonense zählt. Dann behandelt er die Entstehung der ausschließlich griechischen Glaubensbekenntnisse, und erwähnt unter diesen nicht bloß die bei Kimmel abgedruckten, sondern auch die Confession des Metrophanes Critopulos 1625, Cyrillus Lucaris 1631. Die Lehrschriften der russisch-griechischen Kirche, die anglokatholische Correspondenz mit derselben, endlich die Secten der orientalischen Kirche. In dem historischen Abschnitt, die römische Kirche betreffend, werden neben dem Tridentinum, der Professio fidei und dem römischen Katechismus auch die Bulle gegen die Jansenisten, das Decret über die unbefleckte Empfängnis 1854, der Syllabus 1864, die vatikanischen Decrete besprochen, endlich die römische Liturgie und der Altkatholicismus. Bei der lutherischen Kirche wird neben den Symbolen des

Concordienbuchs auch die Conf. Württemb. 1551, die sächsischen Visitationsartikel und Calov's abortives Symbol gegen die Synkretisten erörtert. Ausführlich wird dann S. 354—816 die Entstehung der reformirten Bekenntnisse behandelt, die schweizerischen, französischen, niederländischen, deutschen; die böhmischen, polnischen, ungarischen; dann die anglikanischen und schottischen, sowohl die älteren, als die Westminster Confession, deren Geschichte besonders fleißig und eingehend erörtert wird (S. 701—816). Der letzte Abschnitt behandelt die späteren Erscheinungen auf diesem Gebiet bis zu den Irvingianern herab. Der Band schließt mit der „Evang. Allianz" und einer klaren und treuen Darlegung des Consensus der griechischen, lateinischen und evangelischen Kirche in Beziehung auf die heilige Schrift, die Theologie, Anthropologie, Christologie, Pneumatologie, Soteriologie, Ecclesiologie (mit den Sacramenten) und Eschatologie S. 919—921. Diese mit Geschick und Liebe sorgfältig bearbeitete Partie zeigt besonders des Verfassers irenischen Sinn und muß auch auf den der Sache kundigen das Gefühl der Freude darüber erwecken, daß die drei großen Kirchen in all jenen Stücken doch noch soviel Gemeinsames haben. Daran schließt er die Zusammenstellung des Consenses und Dissenses zwischen der griechischen und der römischen Kirche, im Gegensatz zur evangelischen; und ebenso sowohl den Dissens zwischen der griechischen und der evangelischen Kirche im Unterschied von der römischen, als auch den Dissens zwischen der evangelischen und der römischen. Der letztere ist sehr eingehend S. 924—28 dargelegt. Endlich wird noch der Dissens der Lutheraner und der Reformirten in 4 Punkten (Taufe, Abendmahl, Christologie, Prädestination) und der Unterschied des Calvinismus von den Arminianern, Congregationalisten, Baptisten, Quäkern und Methodisten gezeichnet. Den Schluß dieses Bandes macht der „heterodoxe Protestantismus", zu welchem die Socinianer (Unitarier), Swedenborgianer, Universalisten gerechnet werden. Die Irvingianer werden in diese Vergleichung nicht aufgenommen.

Die beiden folgenden Bände geben die Quellen selbst. Der zweite Band beginnt mit den Anfängen der Glaubensbekenntnisse und giebt dieselben übersichtlich und urkundlich von den Anfängen in der heil. Schrift an, Ex. 20, 2. 3.; Deut. 6, 4. Joh. 1, 50. Mt. 16, 16. Joh. 6, 68. 20, 28. Act. 8, 37. 1 Tim. 3, 16, Hebr. 6, 1. 2 und der Taufformel an; die vornicänischen regulae fidei nach Ignatius, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Novatian, Origenes, Gregorius Thaumaturgos, Lucian, Eusebius von Cäsarea, Cyrill v. Jerus., Epiphanius bis zu den apostolischen Constitutionen. Einige Tafeln geben in verdienstlicher Weise einen bequemen Ueberblick über ihre Zusammenstimmung und ihre Abweichungen, über das allmählige Anwachsen der regula fidei, die im Orient sich in der Form des Nicänum fixirte. Was das Abendland betrifft, so geben auch für die verschiedenen Formen des sogenannten Apostolicum und sein allmähliges Anwachsen einige Tafeln eine klare Uebersicht. Dieser Band enthält noch die römischen Bekenntnisse bis zum Vaticanum, die griechischen (namentlich auch den von dem heil. Synod approbirten Katechismus des Metropoliten Philaret von Moskau 1839; endlich die 14 Thesen der Unionsconferenz der Altkatholiken mit den Griechen und Anglikanern 1874 und die Vereinigung der erstern mit den Griechen in Betreff des filioque 1875. Der ganze dritte Band ist den evangelischen Confessionen gewidmet. Natürlich konnten die lutherischen und reformirten Symbole nicht in dem ganzen Umfang, wie etwa das lutherische Concordienbuch die luthe-

rischen, Niemeyer's Werk die reformirten Symbole giebt, aufgenommen werden, wenn nicht noch ein vierter Band gefüllt werden wollte, zumal durch Uebersetzungen der Raum beschränkt wurde. Lutherischer Seits ist leider die Apologie, der große Katechismus, die Schmalkaldischen Artikel weggelassen; von der F. C. die Epitome gekürzt gegeben, dagegen sind noch die sächsischen Visitationsartikel aufgenommen worden. Diese, nur in Sachsen zur Geltung gekommenen Artikel hätten füglich wegbleiben können, wie Zwingli's 67 Artikel von 1523 und die 10 Berner Thesen; eine Form der schottischen Confession hätte genügt; die Lambeth und die Irischen Artikel wären auch entbehrlicher gewesen, als die böhmische, polnische, ungarische Confession, welche fehlen. Dankenswerth dagegen ist, daß er die Revision der anglikanischen Artikel in Amerika 1801 und ebenso die amerikanische Aenderung der Westminster Confession mittheilt. In Beziehung auf jene Weglassungen von Symbolen, die zum Theil große Bedeutung haben, darf jedoch bemerkt werden, daß der erste Theil sich mit denselben beschäftigt und die wichtigsten Gesichtspunkte für dieselben hervorhebt. Den Schluß des ganzen Werkes bilden die Bekenntnisse neuerer Parteien, die großentheils bei uns weniger bekannt sind, deren Sammlung und Mittheilung aber einem amerikanischen Gelehrten leichter war. So vier verschiedene Declarationen der Congregationalisten von 1658—1871; so die Confessionen der amerikanischen Baptisten (die der europäischen fehlen); so mehrere Confessionen von presbyterianischconstituirten Parteien, wie den Waldensern 1655, der evangelischen Freikirche von Genf 1848, der freien italienischen Kirche 1870. So die interessanten Artikel der reformirten Episkopalkirche Amerika's 1875, die im Gegensatz zum Ritualismus aufgestellt wurden. Mit den 9 Artikeln der evangelischen Allianz, die freilich kein kirchliches Symbol sind, schließt der Verfasser seine Mittheilung von Bekenntnissen, offenbar als mit einem Hoffnungszeichen auf eine Zeit des Friedens und der wesentlichen Einigkeit der evangelischen Kirchengemeinschaften untereinander.

Ich schließe mit aufrichtigem Dank für das fleißig gearbeitete und auch für uns Deutsche vielfach lehrreiche Werk; möge es auch unter uns vielfache Verbreitung finden.

Berlin. Dr. J. A. Dorner.

Der Brief des Julius Afrikanus an Aristides, kritisch untersucht und hergestellt von Friedrich Spitta. Halle, Buchh. des Waisenhauses 1877. S. 122. 8°.

Wer sich Mühe gegeben hat, den berühmten Brief des Afrikanus über die Genealogien Jesu bei Matthäus und Lucas zu verstehen, wird anerkennen, daß es schon ein verdienstliches Unternehmen war, die bisher vorhandenen und anerkannten Fragmente einer genaueren textkritischen und exegetischen Untersuchung zu unterziehen und daraus die Ansicht des bedeutenden Mannes sicherer, als bisher geschehen ist, zu entwickeln. Um beides hat sich der Verfasser der vorliegenden Schrift mit großem Fleiß und bemerkenswerthem Scharfsinn bemüht. Aus dem 5. Kapitel seiner Schrift (S. 76—103) erhellt, wie weit wir noch vom Besitz eines einigermaßen zuverlässigen Textes der Kirchengeschichte des Eusebius entfernt sind, und daß auf eine Besserung nicht zu hoffen ist, solange nicht den beiden etwa gleichalterigen Uebersetzungen, der Rufin'schen und der leider noch immer un-

gedruckten syrischen, welche dem Verfasser zugänglich gemacht war, troß all' ihrer Mängel eine entscheidende Stimme gegenüber der jungen und monotonen griechischen Ueberlieferung zugestanden wird. Auch der Text des zuerst von Routh herausgegebenen Fragments hat durch neue Collation der für Routh nicht vollständig verglichenen Handschrift und bessere Verwerthung der von A. Mai mitgetheilten handschriftlichen Auszüge merklich gewonnen. Aber der Verfasser hat es auch unternommen, die Lücke zwischen diesem Fragment und dem in Eusebius' Kirchengeschichte erhaltenen auszufüllen und durch diese sowie einige andere Ergänzungen den Brief, wie er glaubt, beinah vollständig wiederherzustellen. Er verbirgt sich nicht die Gewagtheit seines Verfahrens, bekennt auch, daß die Untersuchungen, welche zu so bedeutenden positiven Ergebnissen führen sollen, zu verwickelt seien, um einen schlagenden Eindruck ihrer Richtigkeit zur Folge haben zu können; aber er vertraut, daß der von ihm hergestellte Text (S. 105—122) „der beste Anwalt seines legitimen Ursprungs sein werde" (S. 5). Aber es ist sofort zu bemerken, daß er bei Weitem nicht Alles gethan hat, um dem Leser einen deutlichen Ueberblick über das Material und über seine zum Theil überaus verwickelten Gedankengänge zu verschaffen. Ein Leser, welcher den von Spitta hergestellten Brief, auf dessen Paragraphen in der Voruntersuchung viel häufiger hätte verwiesen werden können, nicht auswendig weiß und außerdem, wie z. B. Recensent an seinem Wohnort Mai's Nova bibl. nicht haben kann, wird sich auch bei großer Anstrengung nicht immer zurecht finden und sieht sich mehr als einmal durch unvorbereitete oder auch schiefe Redewendungen irregeführt.

Den richtigen Ausgangspunkt hat Spitta seiner Untersuchung gegeben, indem er das Verhältnis des Briefes des Afrikanus zu den Quaest. ev. des Eusebius festzustellen sucht. Während Routh (Reliqu. s. II. 331 ed. 2) den Auszug aus diesem eusebianischen Werke und den darin enthaltenen Auszug aus dem Briefe des Afrikanus als eine Compilation aus dem von Routh zuerst edirten Catenenfragment und der Kirchengeschichte des Eusebius geringschätzig bei Seite geschoben hatte, zeigte Spitta, daß Eusebius selbst den Brief des Afrikanus seiner dritten Quaestio einverleibt hat und zwar in größerem Umfang als der Kirchengeschichte, wahrscheinlich nahezu vollständig (S. 9—14). Die Epitome Pal. ist unabhängig von jener Catene, giebt einen dem Gang des Briefes folgenden Auszug und schreibt demselben nichts Fremdes zu. Auch im Einzelnen ist der Epitomator sehr treu verfahren. Gleich der erste Satz (Spitta, S. 108, §. 3 in.) beweist durch seine abgerissene und energische Fassung im Vergleich mit der abgeschliffenen Gestalt in der Catene, daß die Epitome nicht blos für die Anordnung der Fragmente das Schema, sondern auch für die Feststellung des Textes die Grundlage bilden muß (Spitta, S. 16 f., 57 f.). Es kann auch nicht zweifelhaft sein, daß der Satz, welchen Spitta als §. 10 dem Routh'schen Fragment hinzugefügt hat, wirklich dahin gehört (S. 15 f.). Unsicherheit tritt erst da ein, wo die drei Handschriften der Catene etwas in ununterbrochenem Zusammenhang mit den unfraglichen Sätzen des Afrikanus geben, was weder an der Epitome, noch an der Kirchengeschichte ein Zeugnis hat. Obwohl Spitta eine genügende Einsicht in die Rohheit zeigt, womit der Catenenverfertiger die Quaestiones ausgebeutet hat, ohne zwischen dem referirenden Eusebius und Afrikanus selbst zu unterscheiden, so wirft er doch die Frage gar nicht auf, ob denn Alles dem Afrikanus zugehöre, was die Handschriften der Catene ihm zuschreiben. Es wird S. 38 ff. gründlich

gezeigt, daß der Satz §. 5 so wie er in der Catene an's Vorige angeschlossen ist, nicht ursprünglich damit verbunden gewesen sein kann. Es wird durch Vergleichung anderweitiger Catenenfragmente (S. 47. 48 n. 3 cf. 39 n. 1) nahezu unzweifelhaft gemacht, daß ein ursprüngliches ἄνω ἐπὶ Μωυσέως vom Catenenverfertiger in ein ἐπεὶ verwandelt ist, um einen Zusammenhang herzustellen, der doch keiner ist. Aber anstatt nun auf eine Lücke in den Quaestiones oder dem Brief des Afrikanus zu schließen, welche doch wohl schon der Catenenarbeiter vorgefunden haben müßte, läge es näher, ein Einschiebsel anzunehmen. In der That kann Afrikanus diesen Satz nicht geschrieben haben. In §. 34 ist er in heftigem Tone den Gegnern entgegengetreten, welche nicht blos behauptet hatten, daß die abweichende Genealogie bei Matthäus und Lucas, sowie die Vermischung des königlichen und des priesterlichen Stammes dazu dienen, das Recht (δικαίως) Christi auf Königthum und Priesterthum zu erweisen, sondern ihn auch wegen seiner Polemik dagegen des Unglaubens an das Königthum und Priesterthum Christi beschuldigt hatten. Diese religiösen Wahrheiten, sagt Afrikanus, haben uns nicht der Katalog der Stämme, nicht die Mischung der aufgezeichneten Geschlechter, sondern Patriarchen und Propheten verkündigt; und er schließt mit der Warnung: „Laßt uns nicht herabsteigen zu einer solchen frommen Kleinigkeitskrämerei, daß wir Christi Königthum und Priesterthum durch die Vertauschung der Namen ins Licht setzen." Derselbe Afrikanus soll nun gleich darauf auf eine uralte doppelte Verschwägerung der Stämme Levi und Juda hingewiesen haben, offenbar um zu zeigen, daß Jesus schon um deswillen einen legitimen Anspruch auf Priesterthum und Königthum gehabt habe, und zwar, wie Spitta sehr richtig nachweist, unter der Voraussetzung, daß Maria eine Levitin sei; denn aus der Verheirathung Aaron's und Eleasar's mit Töchtern des Stammes Juda und aus der Hinweisung auf die aus diesen Ehen hervorgegangenen Nachkommen (d. h. also die Priester), ergiebt sich für Christus nur dann etwas, wenn er von Geburt dem priesterlichen Stamm angehörte, d. h. wenn Maria als Levitin gedacht war. Diese Meinung oder Ueberlieferung ist freilich, wie Spitta S. 44 ff. lehrreich nachweist, eine uralte und mehr als man gewöhnlich meint verbreitete. Aber warum spräche Afrikanus, dessen Fehler am wenigsten die Verschwommenheit des Gedankens und Ausdrucks ist, sie nicht aus, wenn er sie hegte, und wenn doch der ganze Satz §. 5 nur mit dieser Spitze einen Sinn hatte? Vor allem aber würde Afrikanus hier selbst den κατάλογος τῶν φυλῶν und die μῖξις τῶν ἀναγράπτων γενῶν benutzt haben, um Christi Königthum und Priesterthum zu „empfehlen"; er selbst thäte hier also, was er soeben aufs schroffste verurtheilt hatte. Spitta's treffende Polemik gegen Mai und Routh S. 38 f. trifft seine eigene Ausführung S. 43. Spitta scheint freilich zu meinen, daß Afrikanus nur das ewige Priesterthum und das überweltliche Königthum Christi nicht auf so kleinliche Weise begründet wissen wollte, dagegen aber eine gewisse irdische Berechtigung Jesu zu diesem Doppelamt auf seine zugleich judäische und levitische Abkunft gegründet habe. Aber Afrikanus unterscheidet ja nicht zweierlei Priesterthum und zweierlei Königthum; er hat jene hohen Prädicate (ἀΐδιος, ὑπερκόσμιος) nur einmal gebraucht, um den Contrast zwischen der Höhe dieser Glaubenswahrheiten und der Kleinlichkeit ihrer Vertheidigung seitens seiner Gegner fühlbar zu machen. Sowohl vorher, wo er die Ansicht der Gegner reproducirt (§. 3), als nachher, wo er seinen Abscheu vor ihrem Verfahren ausspricht (§. 4), fehlen diese Prädicate;

und jedes derartige *συνιστάναι* von Christi Doppelwürde hatte er als ein unwürdiges Unterfangen gestraft. Die Gegner hatten ja auch keineswegs nur durch ihre Deutung der beiden evangelischen Genealogien auf eine königliche und eine priesterliche Linie ihre Ansicht begründet, sondern auch durch Berufung auf den *κατάλογος τῶν φυλῶν*, „was ja nicht die Genealogien Jesu bei den Evangelisten sein können, und auf die *μῖξις τῶν γενῶν*, welche die Evangelisten selbst nicht berichten, also durch einen aus dem Alten Testament geführten Nachweis, daß die Stämme Juda und Levi sich einmal vermischt haben, durch einen Nachweis, wie er in der alten Kirche mannigfach versucht worden ist, und wie ihn Afrikanus selbst gegeben hätte, wenn er §. 5 geschrieben hätte. Läge hier ein Fragment des Briefes des Afrikanus vor, so könnte darin nur die gegnerische Meinung zum Behuf ihrer Widerlegung reproducirt sein. Aber wahrscheinlich ist auch dies nicht; denn §. 7, dessen Anfang Spitta gewiß richtig emendirt hat, schließt sich enge an §. 4 an. Christi Königthum und Priesterthum soll man nicht durch so kleinliche Mittel empfehlen; es würden aber auch die Evangelisten gelogen haben, nicht Wahrheit, sondern einen erdichteten Ruhm empfehlend, wenn sie darum (d. h. um die Doppelwürde Jesu dadurch ins Licht zu setzen) ihre abweichenden Genealogien verfertigt hätten. Wird dieser Zusammenhang schon durch den von Routh und Spitta im Context belassenen Satz §. 5 zerrissen, so vollends durch den von Spitta zuerst eingeführten Satz §. 6. Je trüber die Quelle ist, woraus derselbe geschöpft ist, und je unsicherer auch hier die Ansicht von der levitischen Herkunft der Maria zwischen den Zeilen zu lesen ist, um so mehr hätte es äußerer Indicien bedurft, um mit einigem Schein des Rechts diesen Satz dem Afrikanus zuschreiben zu können. Die mangelnde Anwendung negativer Kritik in Bezug auf §. 5 hatte die Ueberschreitung der richtigen Grenzen in positiver Kritik in Bezug auf §. 6 zur Folge. Werfen wir beide Sätze wieder heraus, so haben wir einen klaren Gedankengang und eine Lücke weniger, nämlich die, welche anderen Falls vor §. 5 unausgefüllt bleibt.

Viel glücklicher ist Spitta in Bezug auf die Lücke zwischen den beiden großen bisher anerkannten Fragmenten des Briefes gewesen. Der hierauf bezügliche Theil der Schrift übertrifft die übrigen an Klarheit und überzeugender Kraft (S. 59—76). Daß die beiden Fragmente nicht unmittelbar an einander geschoben werden können, ist klar; ferner, daß die von Spitta als §. 11—17 eingeschobenen Stücke der Catene nicht Worte des Eusebius sein können, und daß sie die Lücke passend ausfüllen. Da nun schon Joh. Damascenus diese Sätze in Verbindung mit dem zweiten Theil des Briefes gelesen hat, und da dieselben in manchen charakteristischen Redewendungen mit den ersten Stücken des Briefes übereinstimmen (S. 72), so ist die Einfügung bis zu dem jetzt erreichbaren Grade der Wahrscheinlichkeit gerechtfertigt. Auch das ist wahrscheinlich gemacht, wenngleich die Beweisführung weniger durchschlagend wirkt (S. 17 ff.), daß die gleichfalls der Catene entnommenen Sätze §. 1, 2 dem Routh'schen Fragment vorangegangen sind. Fein und kühn ist auch das Verfahren, wodurch aus den sonderbaren einleitenden Sätzen des Eusebius (h. e. I, 7, 1) ein Rahmen für §. 1. 2 herausgearbeitet wird. Daß jedoch der Brief nun bis auf wenige Personalien vollständig sei, ist mir nicht wahrscheinlich. Jedenfalls werden wir auch nach den energischen und in Bezug auf wesentliche Punkte erfolgreichen Bemühungen Spitta's auf die Wiederauffindung des ganzen Briefes mit Geduld warten müssen.

Im Einzelnen wüßte ich an dem Texte von §. 1—4, 7—10 nur wenig auszusetzen. Schade nur, daß sich die sonst nicht zahlreichen Druckfehler gerade auf dem ersten Blatt gehäuft haben: Δουκᾶς und der Ausfall eines ὂν vor συνητέχθησαν §. 2 (vgl. S. 22); die unmögliche, aber auch in der Abhandlung S. 16, 21, 25, 27, 63 wiederholte Form ἠγνηκότες (§. 3) statt ἠγνοηκότες, wie schon die editio princeps (Mai, script. n. coll. I, 1, 21 Z. 3 der ersten Ausgabe von 1825) richtig und stillschweigend giebt. Die Emendationen ὄφελεν ἂν §. 2 ἐψεύσαντο δ' ἂν und οὐδένες §. 7 (vgl. S. 41, 58), ὅ τε καὶ §. 9 sind vorzüglich. Weniger befriedigend ist der Text jenes denkwürdigen Ausspruchs §. 8 behandelt. Ist ohne Frage auch hier die Epitome zu Grunde zu legen, so ist nicht begreiflich, wie deren wunderliches πατέρων ἀκριβοῦς ἀληθείας, wodurch Christus und Gott als Väter der Wahrheit bezeichnet würden, aus dem πατρὸς ἀκρ. ἀλ. entstanden sein sollte, welches Spitta mit einem mir unverständlichen Komma hinter πατρὸς an die Stelle setzt; denn sowohl die Verbindung Θεοῦ πατρός als die πατρὸς ἀληθείας war jedem Schreiber einleuchtend. Ein fremdartiger Ausdruck muß die Wurzel des unerträglichen πατέρων sein, vielleicht das den Griechen der Kaiserzeit wohlbekannte πάτρων (= patronus, s. ausreichende Belege bei Stephanus VI, 621 sq. also πατρώνων. „Möge nie eine solche Rede in der Kirche Christi und Gottes, der Schirmherrn genauer Wahrheit, zur Herrschaft kommen, daß Lüge zum Lobe und zur Verherrlichung Christi beitrage!" — In dem neuentdeckten Stücke §. 11—17, welches schon darum von Interesse ist, weil die ziemlich dunkle Ueberlieferung von der antiochenischen Herkunft des Lucas daran ihr ältestes Zeugnis hat, scheint mir das ὁμῶς statt des überlieferten ὅμως (§. 13) den Gedanken zu verderben, die Tilgung des τοῦ Ἰωσήφ (§. 13 n. 11, vgl. S. 72) nicht ausreichend, die starke Abweichung von der Ueberlieferung in §. 17 gar nicht begründet. In dem großen Fragment aus Eusebius' Kirchengeschichte (§. 18—31, vgl. S. 80—104) ist der Text vielfach trefflich hergestellt; aber daneben befinden sich Sonderbarkeiten, die um so greller abstechen. Es wird sich nicht leicht Jemand überzeugen, daß das durch Rufin bezeugte ἀκολουθίας §. 20 in keinem Zusammenhang mit dem in griechischen Handschriften statt ἐπαλλαγὴν überlieferten ἀκολουθίαν stehen und dagegen ein sonst ganz verschwundenes ἀκολούθως repräsentiren soll. Während statt τρίτον §. 24 gewiß richtig nach Rufin υἱόν aufgenommen ist (S. 90), werden eben dort die Schwierigkeiten, welche κατὰ λόγον bereiten soll, arg übertrieben, um das viel schwierigere κατάλογον zu empfehlen (S. 89). Erstlich hat dies an Rufin's germinis filium suum gar keinen Halt, was nur ebenso wie ein germanum fil. s. das κατὰ φύσιν μὲν υἱόν verschärft ausdrückt. Sodann würde κατάλογον nicht überflüssiger Weise neben der leiblichen Abkunft des Sohnes vom Vater die Zugehörigkeit beider zum gleichen Stamm ausdrücken, sondern auf das Geschlechtsregister verweisen, man wüßte nur nicht, auf welches, da es zwei gerade hierin abweichende Geschlechtsregister Joseph's giebt. Afrikanus sagt mit einem Ausdruck, dessen zweite Hälfte auch in der Chronik vorkommt (Routh, II, 277, 11), Joseph sei ein Sohn Jakob's gewesen nach Natur und Vernunft. Das κατὰ φύσιν ist ein κατὰ λόγον. Während er nach der abstracten, gesetzlichen Auffassung (κατὰ νόμον) ein Sohn des verstorbenen Eli ist, ist er nach der vernünftigen oder, wie wir sagen würden, natürlichen Betrachtungsweise ein Sohn des Jakob, der ihn wirklich gezeugt hat; daher denn auch (διόπερ καὶ) Matthäus einfach gesagt hat: „Jakob erzeugte den Joseph". Der aus diesem

Citat genommene Beweis Spitta's (S. 90) scheint auf dem Irrthum zu beruhen, als ob διόπερ καὶ γέγραπται hieße: „darum ist unter Anderem auch dies geschrieben"; ein ähnlicher Misgriff, wie wenn S. 14 καὶ ἱστορία aufgefaßt wird, als ob es hieße „gleichfalls eine Geschichte, noch eine andere Geschichte." — Sehr eigenthümlich wird der von der exegetisch-antiquarischen Erörterung des Afrikanus zur Mittheilung der Ueberlieferung der Familie Jesu überleitende Satz §. 25 von Spitta aufgefaßt und interpungirt S. 63 ff. Gewiß hat schon Eusebius selbst wie seine alten Uebersetzer κατ' ἀνάλυσιν mit dem Vorigen verbunden; und schon die Vergleichung der Stelle Afrikanus Chron. Routh II, 273, 8—10, mag man dort vor oder besser hinter κατ' ἀνάλυσιν interpungiren, lehrt, daß dem Afrikanus dieser Ausdruck gerade auch in Verbindung mit ἀναφέρειν Bezeichnung der vom Ende zum Anfang aufsteigenden Zählung im Gegensatz zu der umgekehrten ist. Es ist ja wesentlich der gleiche Gebrauch des Ausdrucks, wenn in der philosophischen Sprache dem synthetischen Verfahren das analytische gegenübertritt. Valesius übersetzt also richtig: gradatim ascendendo". Dagegen macht Spitta's Uebersetzung „auflösungsweise" noch gar nicht die Verbindung mit dem Folgenden möglich. Gesetzt, es könnte κατ' ἀνάλυσιν . . . ἐστὶ τοῦτο heißen, was nicht leicht Jemand zugeben wird: „dies ist ein auf dem Wege einfacher Darlegung der evangelischen Berichte gewonnenes Resultat", wäre die Construction unerträglich neben dem ungleichartigen Gegensatz οὐδὲ μὴν ἀναπόδεικτον κτλ. Durch seine Gesammtauffassung des Briefes glaubt Spitta zu seiner contorten Auffassung dieser Stelle gedrängt zu sein. Gewiß mit Recht behauptet er gegen das Misverständnis des Eusebius und der Neueren, daß Afrikanus unter der ἱστορία, die er darlegen will (§. 10) nicht die Ueberlieferung der Verwandten Jesu verstanden haben will, sondern den Sachverhalt, wie er ihn zunächst aus den Evangelien, zumal aus dem ὡς ἐνομίζετο (Luc. 3, 23) im Sinne von κατὰ νόμον exegetisch entwickelt. Aber auf diesem Wege kommt Afrikanus nur zu dem Ergebniß, daß das ὡς ἐνομίζετο möglicher Weise auch schon für irgend ein früheres Glied der Genealogie gelte, daß also auch schon an irgend einem Punkte der Geschichte der Ahnen Jesu eine Fortpflanzung des Geschlechts κατὰ νόμον stattgefunden haben könne, und daß daraus die Duplicität der verschiedenen und doch gleichrichtigen Tafeln bei Matthäus und Lucas sich erklären lasse. Schon daß er das in Bezug auf das Verhältniß Jesu zu Joseph ganz anders gemeinte ὡς ἐνομίζετο oder κατὰ νόμον auf den Fall einer Fortpflanzung durch Leviratsehe deutet, ist Hypothese mit biblisch antiquarischem Nachweis ihrer Möglichkeit. Daß aber der mögliche Fall wirklich eingetroffen sei und zwar bei dem vorletzten Gliede der Stammtafel, konnte er nur durch Tradition wissen. Daher fühlt er das Bedürfniß, nachdem er die Thatsache bestimmt genug in den biblischen Text hineingetragen hat, sich dagegen zu verwahren, daß das eine unerweisliche oder blos willkürlich von ihm ersonnene Hypothese sei. Wenn er dann mit einem γοῦν („wenigstens"), das Spitta gar nicht berücksichtigt, zu der Ueberlieferung der Famile Jesu übergeht, so ist klar, daß eben darin die noch mangelnde ἀπόδειξις für die nur als möglich, höchstens als wahrscheinlich erwiesene Annahme liegt. Den Verwandten Jesu verdankt er nach §. 29 extr. „die vorher angegebene Genealogie". Darunter kann nicht eine der beiden evangelischen Genealogien gemeint sein, sondern nur die eine von Afrikanus durch Annahme einer Leviratsehe hergestellte, theilweise in doppelter Linie laufende Genealogie. Also beruht das mit den Worten τὴν ἐκαλ-

λαγὴν τῶν γενῶν διηγήσομαι Eingeleitete (§ 21—24) ganz und gar auf der Ueberlieferung der zur Zeit des Afrikanus lebenden Nachkommen der Familie. Daran kann es nichts ändern, daß Afrikanus, ehe er diese Aufklärung ganz unzweideutig giebt (§ 29), und ehe er durch das sicherlich ächte παρέδοσαν καὶ ταῦτα (§ 26) indirect dasselbe sagt, nur ein einziges Mal sich ausdrücklich auf eine mündliche Quelle berufen hat, wo er dem Aristides einen außerbiblischen Namen vorführt (§ 23). Die ganze genealogische Ueberlieferung über Jesu aber ist, nach Afrikanus, von den Verwandten Jesu theils aus den Erinnerungen der Familie theils aus dem Buch der Chronik geschöpft. Es ist ein nennenswerthes Verdienst nicht blos um den Brief des Afrikanus, daß Spitta diese einzig mögliche Erklärung von ἡ βίβλος τῶν ἡμερῶν gegeben hat (cf. Hieron. Prol. gal.; praef. in libr. Chron.: verba dierum).

Ich breche ab mit dem Wunsche, daß es dem Verfasser, der eine schwierige Aufgabe zum ersten Male mit Energie in Angriff genommen hat, in Zukunft noch mehr als diesmal gelingen möge, sich der Gewaltsamkeiten zu enthalten, ohne doch Einbuße zu leiden an der Selbständigkeit der Auffassung und der Gründlichkeit der Beweisführung, wovon diese seine Erstlingsschrift ein erfreuliches Zeugnis giebt.

Kiel. Th. Zahn.

1) Sancti Augustini Confessionum libri tredecim. Auf Grundlage der Oxforder Edition herausgegeben und erläutert von Karl von Raumer. Zweite Auflage. Gütersloh, C. Bertelsmann. 1876. 8. XXII, 402 SS.

2) Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII. iterum recognovit B. Dombart. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri. 1877. 8. Vol. I. Lib. I—XIII. X. 599 SS. Vol. II. Lib. XIV—XXII. 664 SS.

1) Die Raumer'sche Ausgabe der Augustinischen Confessionen ist zu bekannt, als daß über die vorliegende, 22 Jahre nach dem Erscheinen der ersten (1855), 12 Jahre nach dem Tode Raumer's (1865) von einer neuen Verlagshandlung (die erste erschien bei S. G. Liesching in Stuttgart) veranstaltete Auflage derselben etwas Weiteres zu sagen wäre, außer was eine kurze Notiz zur Vorrede sagt, daß dieselbe im Wesentlichen ein bloßer Wiederabdruck der ersten, daß aber in die Anmerkungen eine Anzahl von Zusätzen und Verbesserungen aufgenommen sind, welche der Verfasser in sein Handexemplar eingetragen hatte. Eine neue Textrecension zu geben, war bekanntlich nicht die Aufgabe, welche Raumer sich gestellt hatte oder zu deren Lösung er, der christliche Naturforscher, Geograph, Liedersammler und Geschichtschreiber der Pädagogik sich berufen fühlte. Ein inneres religiöses Herzensbedürfnis war es, was ihn zu dem unvergleichlichen Buche hinzog; ein pädagogisches Interesse war es, das ihn veranlaßte, dasselbe in wöchentlichen Abendstunden mit Studierenden zu lesen, weil er hoffte, das Lesen des trefflichen Buches werde in manchem seiner jungen Freunde heilige Gedanken und fromme Entschlüsse erwecken und so beitragen, ihrem Leben eine ernste Richtung zu geben. Für diesen praktischen Zweck bot ihm die von Dr. Pusey 1838 besorgte

Oxforder Ausgabe (Bibliotheca patrum eccl. cathol. Vol. I) den besten Text und zugleich in den, meist der Pariser Edition von M. Dubois (1776) entnommenen erklärenden Citaten aus anderen augustinischen Schriften ein reiches, zur Erläuterung dienliches Material. Unmittelbar aus dem Bedürfnis und den Ergebnissen jener vieljährigen wiederholten Lectüre heraus ist die Raumer'sche Ausgabe erwachsen, die hinsichtlich der Textgestalt der Oxforder Ausgabe fast ausnahmslos folgt, die Dubois-Pusey'schen Citate größtentheils wiedergiebt, die von Pusey gegebenen Schriftcitate mehrfach ergänzt und im Uebrigen als Fingerzeig zur Uebersetzung und zum Verständnis Alles dasjenige beifügt, was sich dem Verfasser aus eigener Beobachtung oder aus fremden Arbeiten zum Zweck der Einführung in die augustinischen Gedanken als förderlich ergeben hat. Ob hierbei nicht manchmal das richtige Maß überschritten, ob nicht manches Fremdartige herbeigezogen ist (vergl. z. B. die Citate aus der Concordienformel S. 168, die Parallelen mit Luther S. 173, die polemischen Ausfälle auf die atheistischen Naturforscher ebendas., die Erörterungen über die augustinische Anthropologie, S. 176 und Aehnliches), ob nicht manche Erklärungen entbehrlich, weil selbstverständlich, ob nicht anderwärts bei schwierigen Stellen eine Erklärung, ein Citat oder auch eine kritische Erörterung über die richtige Lesart wünschenswerth gewesen wäre: soll hier nicht weiter untersucht werden. Jeder der sich der Raumer'schen Ausgabe für seine eigenen Zwecke oder namentlich zu gemeinschaftlicher Lectüre des Buchs in theologischen Societäten oder patristischen Uebungen schon bedient hat, wird in dieser Beziehung seine eigenen Erfahrungen schon gemacht haben; aber Jeder wird auch mit dem Referenten darin einverstanden sein, daß diese Ausgabe dem nächsten Zweck, wofür sie veranstaltet war, im Wesentlichen aufs trefflichste entspricht, und daß wir uns nur noch mehr solcher schönen und bequemen, mit Liebe und Verständnis gearbeiteter und darum auch die Liebe und das Verständnis der alten Kirchenväter fördernden Ausgaben patristischer Schriften wünschen möchten.

2) Neben jenem berühmten autobiographischen Werke des großen Numidiers, jener ernsten Beichte, die er im Angesichte Gottes vor aller Welt über seinen alten Menschen und das Wachsthum des neuen Menschen in ihm abgelegt hat, verdient es keines seiner Werke mehr, von jedem Theologen gekannt und studirt zu werden als Augustin's Hauptwerk, die Blüthe und Krone aller seiner Schriften, die tiefste und gründlichste Vertheidigung des Christenthums aus dem ganzen Alterthum, Apologie, Theodicee und Geschichtsphilosophie in Einem Stück und Guß, — seine zweiundzwanzig Bücher vom Gottesstaat. Ueber die 1863 erschienenen, zu der Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana gehörige, von dem Gymnasialprofessor B. Dombart in Erlangen besorgte, dem Münchener Philologen und Bibliotheksdirector Carl Halm dedicirte neue Textausgabe dieses Werkes habe ich seiner Zeit im IX. Band dieser Jahrbücher, S. 582 kurz berichtet. Eine neue Auflage dieser Edition und zwar nicht ein einfacher Wiederabdruck, sondern eine auf neuer Handschriftenvergleichung und auf fortgesetzter, im Ganzen 18jähriger Beschäftigung mit dem betreffenden Schriftwerk beruhende neue Textrecognition liegt jetzt in der oben genannten Arbeit vor uns. Wie es schon damals die Absicht des Herrn Herausgebers war, statt des überlieferten, auch von F. Dübner in seiner Pariser Ausgabe von 1838 unverändert festgehaltenen Textes der alten Benedictiner Ausgabe von 1679 ff., eine verbesserte Textgestalt zu gewinnen, theils auf Grund des von Dübner selbst mitge-

theilten kritischen Apparates, theils durch erstmalige Vergleichung von drei Münchner Handschriften (2 codd. Frisingg. und 1 cod. August.): so hat er für diese neue Textrevision zwar keine neue Collation der Pariser Handschriften, insbesondere der ältesten und wichtigsten derselben, eines Codex Corbeiensis aus saec. VII, erlangen können (Parisinos libros ut aut ipse aut per alium adirem, id quod aegerrime fero, non mihi contigit), wohl aber, neben erneuter Durchsicht der 3 codd. Monacenses, die Collation eines sehr alten Codex Veronensis und eines Codex Coloniensis, von denen der eine nach Reifferscheid dem VII., nach Dombart's Vermuthung vielleicht schon dem V.—VI. Jahrhundert, der andere dem VIII. Jahrhundert anzugehören scheint. Eine vollständige Classification und Werthbestimmung der verschiedenen Handschriften und Handschriftenfamilien war unter diesen Umständen nicht möglich; doch glaubt Dombart deutlich zwei Hauptklassen von Handschriften unterscheiden zu können, von denen die eine den ursprünglichen Text, insbesondere auch die Bibelcitate, am reinsten bewahrt, die andere dagegen im 7./8. Jahrhundert, also in der Zeit des besonders in der französischen Kirche wiederauflebenden Studiums Augustin's, mancherlei Correcturen oder Interpolationen erlitten hat. Zu der ersten Classe rechnet Dombart die Handschrift C (Corbeiencis), V (Veronensis), und theilweise noch B (Monac. Frising.); zu den interpolirten gehören z. B. A (Mon. Aug.), K (Colon.), F (M. Frising.), L (Alderspacensis) und einige andere. Genaueres über die Beschaffenheit und das gegenseitige Verhältnis der Handschriften giebt die praefatio. In der äußeren Einrichtung der Ausgabe ist die vortheilhafte Aenderung eingetreten, daß die Varietas lectionum nicht mehr vorangestellt, sondern ad marginem beigefügt ist. Eine nützliche Beigabe sind die aus der Dübner'schen Ausgabe entlehnten Nachweisungen der Citate, sowie die angehängten Indices nominum und Scriptorum. Wir können nur den früher ausgesprochenen Wunsch wiederholen, daß das unter Philologen wie Theologen neuerwachte Interesse für patristische Studien auch diesem Hauptwerk der ganzen patristischen Literatur, der Civitas Dei, möge zu Gute kommen, und glauben zu solchem Quellenstudium angehenden wie gereiften Theologen die vorliegende neue Ausgabe bestens empfehlen zu dürfen.

Wagenmann.

Lichtstrahlen aus den Schriften katholischer Mystiker. Bis jetzt 3 Bändchen in kl. 8. I. Ludwig de Ponte. II. Ludwig Blosius. III. Johannes Tauler und Johannes Rusbrock. Herausgegeben von Dr. Magnus Jocham. München 1876. Literarisches Institut von Dr. M. Huttler.

Wenn wir die eigentliche Kraft für unsere sittlichen Bestrebungen und ebenso die volle Sicherheit und Freudigkeit unseres Glaubens nur in Folge unseres ernsten Aufstrebens zu Gott gewinnen können, so muß wohl, was man Mystik nennt, als ein allgemeines Bedürfnis angesehen werden. Nicht, daß jeder geradezu ein Mystiker sein solle, wohl aber, daß wir doch nicht unbenutzt lassen, was von den eigentlichen Mystikern geleistet worden, daß wir uns also gerne von ihnen den Weg zeigen lassen, auf welchem wir zur wirklichen, persönlichen Vereinigung mit Gott gelangen. Ebenhiermit würden wir zugleich eines Lichtes theilhaftig werden, in dessen Glanze der ganze Inbegriff der biblischen Lehre als durchaus

wohl begründet, ja als die einzig vernunftmäßige Weltanschauung sich darstellt, so daß kein Zweifel, den die weltliche Wissenschaft etwa hervorrufen möchte, uns noch irgendwie zu beunruhigen vermag.

Demzufolge wird man sich wohl darüber zu freuen haben, daß in unseren Tagen, wo die Hülfe der Mystik für die Bewahrung und Anfrischung des Glaubens und der Liebe in ganz besonderem Maße wünschenswerth erscheinen muß, dem größern Publikum hie und da mystische Schriften in angemessener Auswahl dargeboten werden. Dahin haben wir denn auch die oben bezeichneten „Lichtstrahlen“ zu rechnen, welche dem Professor Dr. Magnus Jocham in Freising zu verdanken sind, einem Manne, der sich schon durch seine Uebersetzung der Schriften des Macarius, der Theresia à Jesu, des Johannes de Cruce, sowie des Ludwig de Ponte um die Förderung der Mystik hochverdient gemacht hat. Möge denn auch sein jetziges Unternehmen den glücklichsten Fortgang haben und in recht weiten Kreisen eine segensreiche Wirksamkeit üben.

München. Professor Dr. J. Hamberger.

Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie, kritisch dargelegt und an einer Speciallehre erläutert von Dr. phil. G. Runze. Berlin, Berggold. 1877. V. 106 SS.

Die vorliegende kleine Schrift enthält über einen vielbesprochenen Gegenstand eine beachtenswerthe neue Untersuchung und verdient als erste wissenschaftliche Veröffentlichung des Verfassers, als tüchtige Gedankenarbeit Anerkennung. Der Verfasser, wohl vertraut mit dem Bedeutendsten aus der überreichen Schleiermacherliteratur, geht seinen festen, selbständigen Gang und untersucht das Verhältnis der Theologie Schleiermacher's zur Philosophie in formaler und materialer Hinsicht. Keineswegs setzt er seine Abhängigkeit von dieser als allbestimmend voraus, wie der Titel könnte vermuthen lassen. Aber er sucht zu zeigen, daß schon der formale Gebrauch, den Schleiermacher von ihr als zulässig, ja nothwendig anerkennt von ihm so gemacht sei, daß der Inhalt durch ein herangebrachtes apriorisches Schema bedeutend beeinflußt werde. Besonders aber zeigt er mit Geschick und Erfolg, daß keineswegs das christliche und evangelische Bewußtsein für den dogmatischen Inhalt bei Schleiermacher das allein Entscheidende sei, sondern, daß gewisse philosophische Ansichten über Gott und Welt, Geist und Natur, Ethisches und Physisches an den Inhalt des christlichen Bewußtseins herangebracht werden, was seine antithetischen und thetischen Sätze bestimme, wie daß eine anfangs mehr pantheistische Denkweise später in christlichem Interesse modificirt werde. Die in der Literatur bisher weniger behandelte Lehre von Gottes Gerechtigkeit wird zu dem Ende als Exemplification verwendet und mit eingehendem Scharfsinn behandelt. Er zeigt, daß Schleiermacher aus dem gewöhnlichen dogmatischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes die gesetzgebende und belohnende Gerechtigkeit ausscheide; jene, weil sie vielmehr der Heiligkeit und Weisheit Gottes zufalle, auch weil die Gerechtigkeit ein Gegebenes voraussetze, was keine Anwendung auf Gott gestatte, sondern nur auf uns; diese aber, weil sonst eine Collision der Gerechtigkeit mit der Gnade sich ergäbe. Es könne nur von einer Belohnung Christi die Rede sein. Gegen beide Ausscheidungen erhebt der Verfasser beachtenswerthe Einwendungen und giebt Andeutungen, wie doch der gesetzgebenden Gerechtigkeit und

der belohnenden eine dogmatische Stelle könne bewahrt bleiben. — So behalte Schleiermacher nur noch die Gerechtigkeit als strafende übrig, wobei er aber wieder die individuelle Vergeltung ausschließe, und blos für die Welt als Ganzes eine Correspondenz zwischen Sünde und Uebel übrig lasse; ebenso scheide er die Unterscheidung zwischen willkürlichen und natürlichen Strafen aus, wobei er aber die ersteren umdeute; auch verwerfe er den positiven bessernden Zweck der Strafen, während er ihnen in seiner Erziehungslehre eine vorbereitende Bedeutung zugestehe. Bei dieser ganzen Behandlung der Gerechtigkeit sei das Leitende die Voraussetzung, daß der Gottesidee eine Anwendung des Strafbegriffes nicht entspreche, wie derselbe bei den Menschen seine Stelle habe, wobei aber eine Gottesidee geltend gemacht werde, die nicht dem frommen Bewußtsein entnommen sei, sondern anderswoher stamme. Endlich lehre er: die Meinung, daß der Zweck der Strafe die absolute Vergeltung sei, würde mit Gottes Wesen in Collision bringen. So bleibe ihm von der strafenden Gerechtigkeit übrig, 1) daß im Gesammtleben zwischen Sünde und Uebel ein Zusammenhang stattfinde und die Idee der Vergeltung hier eine Stelle habe zum Zweck der Einschränkung der Sinnlichkeit. 2) Die Realität dieser Idee bezeuge sich an unserem Bewußtsein der Strafwürdigkeit und an der Thatsache des Uebels, und so gebühre der Gerechtigkeit als göttlicher Eigenschaft ihre Stelle, weil sie als reale Ursächlichkeit des Zusammenhanges zwischen Sünde und Uebel erkannt werde.

Diese ganze Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit in ihrer polemischen und thetischen Seite ruhe aber auf einer Zweiheit von theologischen Principien, die nicht zusammen gehen. Auf der einen Seite stehe eine solche Auffassung des Verhältnisses Gottes und der Welt, wonach Gott nur das von allen Gegensätzen entschränkte allgemeine Sein sei, die Welt aber ein gänzlich in sich abgeschlossener Naturzusammenhang, dessen nothwendigem Verlauf alles Einzelne eingereiht ist. Solche spröde Ueberzeitlichkeit Gottes, welche die Welt lediglich ihren unumstößlichen Gesetzen überlasse und für die Weltunterschiede unzugänglich sei, müsse als deterministischer Deismus bezeichnet werden. Auf der andern Seite aber werde das Verhältnis Gottes zur Welt lebendiger dargestellt; denn das Strafbewußtsein habe auch eine objective auf Gottes Ordnung ruhende Bedeutung; ebenso die Belohnung Christi; dem Pelagianismus und Ebjonitismus sei Schleiermacher so entgegengesetzt, daß er trotz der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt von einer Störung derselben rede und eine Insufficienz des Naturzusammenhanges für sich, daher auch die Nothwendigkeit eines erneuernden Eingreifens Gottes durch die Erscheinung des schlechthin einzigen und das einzige Wunder repräsentirenden Erlösers annehme. In der Glaubenslehre sei diese Zweiheit der theologischen Principien nicht versöhnt, im Gegentheil führt der Verf. S. 57 eine Reihe unversöhnbarer Aussagen an, von denen die eine Reihe in der geistigen Neuschöpfung, dem Christenthum, die Offenbarung des schlechthin vollkommenen Gottesgeistes sehe, und in Christus, „in welchem das Sein Gottes wesentlich" war, das Mittelglied aufzeige, in welchem die Einheit des unendlichen Seins Gottes und des endlichen, differenzïirten menschlichen Seins sich so völlig vollzogen hat, daß es auch Anknüpfungspunkt für das Verhältnis des Uebrigen zu Gott ist und Gott auch von den Menschen kraft ihres Gefühls ergriffen werden kann; wogegen eine andere Reihe die reine Unerkennbarkeit Gottes festhält, auf den auch nicht einmal der Begriff der Ursächlichkeit im strengsten Sinne, auf die Welt als Einheit be-

zogen, Anwendung leide. Er untersucht daher weiter, ob, was die Glaubenslehre nicht giebt, vielleicht die Philosophie Schleiermacher's, besonders seine Reden und seine Dialectik mit der Ethik, Psychologie und Erziehungslehre enthalten, findet aber, daß derselbe unausgeglichene Gegensatz zwischen einer mehr deistischen und einer zu Pantheismus neigenden Denkweise auch hier wiederkehre, wobei man, namentlich wenn die Reden mit der Dialectik verglichen werden, auf so tiefe Unterschiede stoße, daß man versucht sei, an eine Aenderung in Schleiermacher's Ansichten selbst zu schließen, oder aber, da er davon kein Bewußtsein zeige, auf unvollkommene Darlegung seiner Ansichten in den Operibus posthumis zurückzugehen. Doch bleibt der Verfasser dabei, das Wesentliche und Eigenthümliche der Schleiermacher'schen Gottesidee liege in der „transcendentalen, dem Erkennen nicht zugänglichen Indifferenz", die bei ihm deistisch gewendet sei. Sie realisirt die Gottesidee, welche in der Dialectik als die nothwendige Voraussetzung (Postulat) alles Wissens nachgewiesen sei, werde aber von ihm doch als ein wirkliches „Sein in uns" dargestellt, nämlich als ein Sein im Gefühl. Sein Schlußurtheil faßt der Verfasser so zusammen: „In Schleiermacher's theologischer Entwickelung berühren sich die Gegensätze des Deismus und Pantheismus. Da die Mitte zwischen jenen zwei sich gegenüberstehenden Auffassungen der Gottesidee der lebendige Theismus ist, so konnte jede Abweichung von dieser Lehrform entweder mehr zum Pantheismus oder mehr auf die Seite des Deismus hinneigen. Daß aber Abirrungen nach beiden Seiten eintreten, mochte seinen letzten Grund in der allseitig entfalteten vielseitigen Naturanlage des Mannes (dieses „gewaltigen Theologen") haben. Sein tiefes Gemüth, durch den frühen Einfluß herrnhutischer Mystik dem Verstande gegenüber zu einer Macht erstarkt, konnte, von lebhafter Phantasie getragen, leicht jener pantheisirenden Darstellung Raum geben, wie sie in den Reden über die Religion hervortritt, wurde aber auch, nachdem die entgegengesetzte Reaction eingetreten, Anlaß, der subjectiven Ueberzeugung des christlichen Gemüths die gebührende Selbständigkeit zu wahren. Andererseits war es naturgemäß, daß bei einem ebenso scharfen wie speculativen, am Studium Kant's und Platon's gereiften Intellect eine Reaction des durch Reflexion sowohl zur Einheit strebenden als scharf sondernden Verstandes gegen Uebergriffe der Empfindung sich geltend machte."

Der Unterzeichnete hat schon vor Jahren in seiner Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes auf die deistische Seite im Gottesbegriff Schleiermacher's und auf die Widersprüche aufmerksam gemacht, in die er sich dadurch verwickelt. Der Verfasser hat dieses im Gegensatz zu der landläufigen Auffassung (der auch Bender wohl zu einseitig huldigt), wornach Schleiermacher im Pantheismus stehen geblieben sei, eingehend und überzeugend dargethan, und Referent kann nur seine Zustimmung zu dem Endresultat aussprechen, daß der Schleiermacher'sche Gottesbegriff zwischen deistischer und pantheistischer Auffassung schwankend geblieben ist — ein Zeichen, daß er eine Mitte zwischen beiden gesucht hat. Auch damit kann Referent nur seine Uebereinstimmung aussprechen, daß der Grundfehler dabei (welcher auch die Ursache der behaupteten absoluten Unerkennbarkeit Gottes enthält) darin liegen dürfte, daß sich Schleiermacher von dem Satz omnis determinatio est negatio leiten läßt, durch den einerseits Gott allem getheilten Sein entfremdet wird — und das ist das Deistische — und durch den andererseits die Sicherheit der Weltwirklichkeit erschüttert, ja diese streng genommen aufgehoben

wird — Akosmismus. Die Sprache des Verfassers ist gedrängt, kräftig, aber von Schwerfälligkeit nicht frei, besonders durch zu häufige Anwendung von Participialconstructionen.

Tarasp, den 17. August 1877. Dr. J. A. Dorner.

Praktische Theologie.

Die Regelung der kirchlichen Lehrfreiheit durch die ordentliche Generalsynode von Dr. Georg Gottwalt Ulrici, Archidiaconus zu Mühlhausen. Halle, Pfeffer. 1877. 155 SS.

Die vorliegende Schrift über eine der wichtigsten aber auch schwierigsten Aufgaben der sich verfassenden Kirche verdient alle Beachtung und hebt sich aus der großen Literatur über den Gegenstand rühmlich hervor durch ihren methodischen, festen Gang, durch die Umsicht, welche die Schwierigkeiten bei der Lösung dieses Problemes überschaut und durch die Besonnenheit, mit der eine befriedigendere Lösung als die bisher vorgeschlagenen versucht wird. In gründlicher und schlagender Weise stellt er das Recht und die Pflicht der Kirche vor Augen, ob ihrem Glauben und Bekenntnis zu halten, obwohl letzteres nie dem ersteren adäquat sei, auch ersterer ein fortschreitender sein müsse. Er bestreitet nachdrücklich diejenigen, welche meinen, es komme für die Kirche nur auf Gemeinsamkeit oder Aehnlichkeit der Gefühle, aber nicht auch auf ein Erkennen, auf objective Wahrheit an, wobei nur zu bemerken ist, daß zwar die gewisse Erkenntnis der christlichen Wahrheit erst aus dem Glauben und seiner Erfahrung kommt, aber die objective Wahrheit als κήρυγμα der Kirche dem Glauben und seiner Erfahrung vorangehen muß, damit sie entstehen können, nicht aber die objective Wahrheit erst aus dem Gefühl und der Erfahrung abzuleiten ist. So wenig die fides historica genügt, so gewiß geht sie der Glaubenserfahrung voran. Nicht minder kräftig betont er auf der andern Seite die evangelische Freiheit des Einzelnen und das Recht individueller Auffassung der christlichen Wahrheit. So schürzt sich ihm der Knoten, und die Frage ist: Wie gehen Recht und Pflicht der Kirche und Recht und Pflicht des Einzelnen zusammen? Der Verfasser sucht einen Weg zwischen zwei Ansichten, deren eine durch Dr. Graue's neueste Schrift über den Gegenstand, die andere durch Sartorius' von Harleß kürzlich neu edirte Schrift vertreten ist. Er findet den richtigen Mittelweg in zwei Abhandlungen vorgezeichnet, die aus Anlaß der Generalsynode d. J. 1846 sein verehrter Vater Professor D. Hermann Ulrici in Halle in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik veröffentlicht hat unter dem Titel: „Die Freiheit der Religion und die Religion der Freiheit“ und „die Verfassungs- und Symbolfrage.“ Der Grundgedanke derselben ist dieser: die Geistlichen können nicht auf den Glauben der Kirche resp. ein Symbol, eine Formel verpflichtet werden, ohne das evangelische Princip der Glaubensfreiheit zu verletzen, ebensowenig aber könne von absoluter Lehrfreiheit innerhalb der Kirche die Rede sein. So gebe man jedem Candidaten Gelegenheit, sich vor den geordneten kirchlichen Organen selbst über seinem Glauben (schriftlich) zu verantworten. Diese Organe mögen dann nach gewissenhafter Prüfung entscheiden, in wie weit der Candidat bei aller Eigenart und Besonderheit seines Glaubens den Glauben der Kirche theile. Sind seine Abweichungen principieller, wesentlicher Natur, so haben sie Recht und Pflicht, ihn abzuweisen; andernfalls werde

er auf Grund seines bezeugten Glaubens angestellt und auf seinen Glauben, nicht den der Kirche verpflichtet.

Diesen Gedanken bildet nun der Verfasser in der Art weiter aus, daß er ihn in die neue Verfassungsordnung der preußischen Landeskirche einfügt. Nicht bloß so, daß die ordentliche Generalsynode die Lehrfreiheit überhaupt zu regeln habe, sondern er empfiehlt ihr auch eine solche Regelung, bei der die synodalen Organe (die Synodal-Vorstände der Provinzen und der Landeskirche) mit den Consistorien, beziehungsweise dem Evangel. Oberkirchenrath in höherer Instanz, jene Prüfung der erforderlichen Uebereinstimmung des persönlichen Bekenntnisses mit dem Glauben der Kirche vorzunehmen haben, unter Zuziehung von Männern der theologischen Wissenschaft und so, daß einem von der ersten Instanz Abgewiesenen die Appellation an die höhere Instanz offen bleibe.

Der Vorschlag des Herrn Verfassers stellt wohl zu sehr die Gemeinschaft und das Individuum wie zwei Mächte einander gegenüber, die von einander ganz unabhängig dastehen und fast nur zufällig, durch eine Art Vertrag zusammenkommen, was ein Stück des auf die Kirche angewandten Contrat social scheinen kann, wobei dann übersehen wäre, daß doch auch die Kirche selber Individuelles und nicht bloß Identisches nach ihrem eigenen Princip haben und wollen muß, wiederum das einzelne Subject nicht bloß Individuelles, sondern auch Identisches, so daß die Macht des wirklichen Verhältnisses Beide zusammenzieht. Das κήρυγμα der Kirche (unterschieden vom formulirten Dogma) verlangt getrost Glauben und verheißt ihm den Lohn der religiösen Befriedigung, verkündigt das Evangelium als die Wahrheit, stellt sich aber nicht so: der Kirche hat nun einmal diese und diese Wahrheit zugesagt und sie verlangt, daß jeder sie annehme, der mit ihr thun will; ebensowenig läßt sie in dem Sinn Jedem die Freiheit, daß sie sagte: glaube, was du willst, in meiner Societät wird dieses und dieses geglaubt. Sondern sie ist guten Gewissens, indem sie nach dem Maß ihrer Erkenntnis das Ihrige als Wahrheit verkündigt, welche also anzunehmen eines jeden vernünftigen Wesens sittliche und religiöse Aufgabe ist. Dieses moralische Moment sollte der Verfasser mehr betont haben. Er wendet sich ferner scharf gegen die Verpflichtung, wie es scheint sowohl die moralische als die juristische, auf den Glauben der Kirche. Von der ersteren ist geredet. Aber auch die juristische wird der Verfasser nicht los. Denn er giebt doch zu, wenn Einer von dem Glauben den er bekannt hat und der von den kirchlichen Organen anerkannt worden ist, später abweicht, so sei seine Pflicht, dieses den genannten Organen nicht zu verheimlichen, und wenn diese die Abweichung principiell und wesentlich finden, so sei eine Lösung des Verhältnisses, sei es freiwillig oder durch Enthebung vom Amte, geboten. Darin liegt doch wohl, daß der Betreffende, nachdem er auf Grund seines Glaubensbekenntnisses angestellt ist, sittlich und rechtlich verpflichtet ist, diesem Glauben entsprechend zu lehren. Der Dienstvertrag verlangt einen sittlichen Unterbau, ist aber an ihm selbst doch auch ein rechtliches und rechtlich verpflichtendes Verhältnis. Allerdings ist sein Sinn nicht, daß der Einzelne verspricht: ewig so zu glauben, daß es die Anerkennung der Kirche finde; wohl aber, daß er verspricht, so lang er im Dienst der Kirche steht, entsprechend dem Glauben, den er bekannte, zu lehren. Anders das Tauf- oder Confirmations-Gelübde, das Christo ewig treu zu bleiben gelobt.

Wird man nun aber gleich die von einer angeblichen Unzulässigkeit jeder Ver-



pflichtung hergenommene Motivirung jenes Grundgedankens nicht gut heißen können, so bleibt ihm dennoch sein Werth insofern, als es frei, offen, männlich ist und dem Charakter der evangelischen Kirche, welche persönlichen Glauben will und der Individualität ihr Recht zuerkennt, wohl entspricht, daß der Einzelne seinen Glauben den kirchlichen Organen selbst darlege. Nur ist, damit das Urtheil dieser seine festen Maßstäbe habe, nicht willkürlich und subjectiv sei, nicht widersprechend in verschiedenen Provinzen oder Zeiten ausfalle, eine objective, kirchlich anerkannte Hinweisung auf die Principien nothwendig, nach denen zu entscheiden ist, ob der Candidat kirchlich annehmbar sei. Dazu genügen die kirchlichen Symbole noch nicht vollständig, wie wohl die theologische Erkenntnis, die zwischen Principiellem und Anderem zu unterscheiden weiß, von den Symbolen selber unterstützt ist, z. B. von den Schmalkaldischen Artikeln S. 305; noch weniger ist ein neues Symbol zu machen. Wohl aber hat jede Zeit das Recht, auf Grund der alten Symbole sich eine Lehrordnung zu entwerfen, die kein Symbol der Kirche ist, aber das Gesetz der Handhabung der kirchlichen Lehre für den genannten Zweck, so weit die Erkenntnis jeder Zeit es vermag, ausspricht, um dem jeweiligen Bedürfnis zu genügen.

Zum Schluß bemerke ich, daß der Herr Verfasser dem von gewisser Seite in Umlauf gesetzten Mythus gleichfalls huldigt: „die Generalsynode des Jahres 1846 habe eine Aenderung des Apostolicum beantragt oder beschlossen." Die Synode hat das nie angenommen, auch der Antragsteller hat diesen Antrag fallen lassen. Es sei hier überhaupt die Bemerkung gestattet, daß es fruchtbarer wäre, wenn die Protokolle dieser Synode mit ihren reichen Schätzen tiefgeschöpfter Gedanken studirt würden, statt daß man Mährchen über ihre Beschlüsse Glauben schenkte und sie fortpflanzen hülfe. Zu diesen Mährchen gehört auch, daß jene Synode habe ein neues Bekenntnis oder Symbol machen wollen, wobei die Unkunde über den Unterschied zwischen dem was ein Symbol ist und was zur Lehrordnung und ihrer Handhabung gehört, mitwirkt. Ferner, daß das zu der letzteren Classe gehörige Ordinationsformular dieser Synode von dem seel. D. Nitzsch stamme. Dasselbe ist von mir entworfen, dann in der Commission aus mehreren vorgelegten gewählt und von der Synode angenommen worden.

Berlin. Dr. J. A. Dorner.

Theophanie. Von Friedrich Beck. Neue Auflage. Gotha. Verlag von Friedrich Andreas Perthes. 1877. VI, 195 SS.

Es pflegt sich diese Zeitschrift sonst nicht mit poetischen Schriften zu befassen. Aber eine Abweichung von der Regel dürfte dadurch gerechtfertigt erscheinen, daß es sich hier nicht um einen einzelnen beschränkten Gegenstand noch um eine bloße Sammlung religiöser Gedichte handelt, sondern um einen Gegenstand von der umfassendsten Bedeutung und um ein in sich geschlossenes Ganzes heiliger Dichtung: es ist nichts weniger als die gesammte Offenbarung Gottes in ihrem inneren Zusammenhange, welche in Beck's Theophanie behandelt ist. Unter den 7 Abschnitten: 1) Gott und die Welt, 2) die Sünde, 3) die Verheißung, 4) die Erfüllung, 5) der Geist, 6) Welt und Kirche, 7) Kampf und Vollendung besingt der Dichter in mehr denn 40 Gedichten von Gott dem Dreieinigen und der göttlichen Gedankenwelt an die Hauptmomente in der Oeconomie

des Reiches Gottes mit ihrem Centrum in der gottmenschlichen Person Jesu Christi bis zum Weltgericht und der Wonne des Himmelreiches. Hierbei bildet jedes Gedicht zwar ein Ganzes für sich, knüpft aber zugleich an die übrigen an und schließt sich mit ihnen organisch zu einem Gesammtgedichte zusammen. Das lyrische und epische Element durchdringen sich darin unter Vorwiegen je des einen gegen das andere. Und für jedes Gedicht ist ein anderes, dem Inhalt mit seinem Sinn angepaßtes Metrum gewählt, was eine belebende Mannigfaltigkeit in die Darstellung bringt. Die Sprache beherrscht der Verfasser in seltener Weise, die Form der Gedichte ist nahezu eine vollendet schöne. Aber auch der Inhalt gewährt dem Leser hohe Befriedigung. Denn ein ächt frommer, tief christlicher Sinn durchweht das Ganze. In ruhiger Klarheit und gedrängter Kürze entfaltet sich eine ungemein reiche Fülle von lichtvollen, tiefgehenden Gedanken und heilig-zarten Empfindungen, welche Geist und Gemüth in das innerste Leben der göttlichen Offenbarung einführen; und eine reine, lebensvolle Mystik verbreitet noch einen eigenthümlichen Zauber über das Ganze.

Wir kennen kein poetisches Werk, welches hinsichtlich der Vereinigung von umfassender Bedeutung des Gegenstandes, von christlichem Gedankenreichthum mit edler dichterischer Sprache diesem Buch an die Seite zu stellen wäre.

Göttingen. Schoeberlein.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

